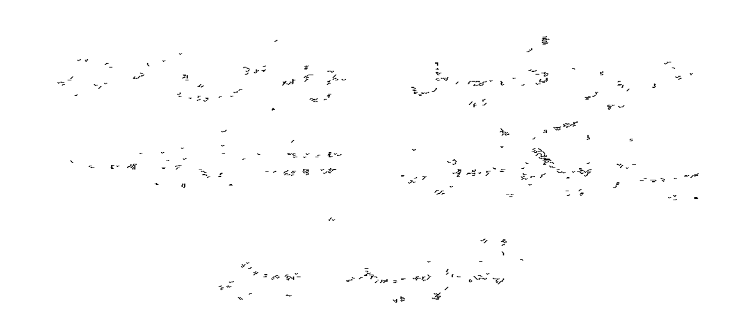
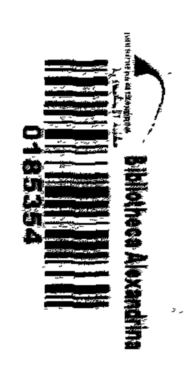


التسامح بين شرق وغرب

دراسات في التعايش والقبول بالآخر







التسامح
بين شرق وغرب



الفكر الغربي الحديث

سمير الخليل توماس بالدوين
بيتر نيكولسون كارل بوبر
الفريد آير

التسامح بين شرق وغرب

دراسات في التعايش والقبول بالآخر

ترجمة
ابراهيم العريس



دار الساقي

الطبعــة الأولى ١٩٩٢

ISBN 1 85516 805 7

DAR AL SAQI
United Kingdom: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Lebanon: P.O.BOX: 113 / 5342, Beirut.

دار الســاقي ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

الفصل الأول

التسامح في اللغة العربية

سمير الخليل

في العالم العربي يلفت التسامح النظر بغيابه. في هذه المنطقة أول ما تتجه أفكار المرء، تتجه إلى وحشية هذا النظام، أو دورات العنف السائدة في ذاك، أو إلى الإمتثالية الدينية التي لا يلين لها عراك في الثالث. بعد ذلك تتجه الأفكار ناحية التيارات التي بهرت مخيلة الشعوب في الشرق الأوسط خلال هذا القرن: من القومية العربية إلى الأصولية الدينية، إلى نزعة معاداة الأمبريالية، إلى الشيوعية والإشتراكية العربية، والطوائفية والشعبوية. والحال أنه مهما كانت فضائل هذه الإيديولوجيات، فمن المؤكد أن التسامح ليس واحدة منها. مهما يكن، فإن الواقع المدهش حقاً، هو أن التسامح الذي يعتبر سمة عامة في الفكر الغربي منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر، وفكرة معاصرة في زمننا هذا، هذا التسامح، يبدو في المقام الأول غائباً عن اللغة العربية، وبالتالي، غائباً غياباً طبيعياً عن أنماط التفكير كافة والتي تعمل عبر هذه اللغة.

ولنتأملْ هنا في عبارة «سياسة التسامح الديني» التي يقدمها لنا قاموس «المورد في طبعة العام ١٩٨٩، بوصفها الترجمة العربية لكلمة Toleration الإنكليزية. صحيح أن فكرة التسامح الحديثة قد ارتبطت بالمسألة الدينية عند بداياتها، لدى الفيلسوف جون لوك الذي كان ينظر إليها بوصفها «الحل العقلاني» الوحيد (حسب لغته)، لمشكلة الخلافات التي نشأت داحل المسيحية، التي هي الدين الرئيسي في الثقافة الغربية. غير أن التسامح سرعان ما أصبح بالتدريج يعني شيئاً آخر: صار هو العمود

الفقري لليبرالية بوصف هذه الأخيرة فلسفة عامة للجماعة البشرية، كما بوصفها شعوراً يُحس تجاه الجماعات الأخرى. في الغرب اليوم ينظر إلى التسامح على أنه سياسي وعرقي وإتني وقومي وإجتماعي وجنسي. وهو يتخذ بصورة عامة شكل تحمّل متنامي، يشمل حيّزاً متزايد الفساحة للفروقات بين الكائنات البشرية. وما ثورة الستينات الجنسية، ونزعة تحرر المرأة، وتخفيف القيود التشريعية في وجه الطلاق والإباحية الجنسية، «والعمل الإيجابي» في الولايات المتحدة الأميركية، وقانون العلاقات العرقية في المملكة المتحدة، والتعايش القائم بين أنماط عديدة ومختلفة من أساليب العيش في المدن الغربية الرئيسية كافة، ما هذا كله، سوى من قبيل الأمر الواقع اليوم. إذن، على ضوء هذه التفسيرات العملية المعاصرة لكلمة التسامح Toleration ، من الواضح أن العبارة البسيطة الواردة في «المورد» باتت ناقصة بشكل مريع، حتى وإن كانت تشير إلى الإتجاه الصحيح.

إذا نحيّنا جانباً كونها تتمل البعد الديني، نتساءل ترى ما هو القاسم المشترك بين كلمة Toleration الإنكليزية، وكلمة «التسامح» العربية؛ الجواب هو أن القاسم المشترك لا يزال ضئيلاً جداً، أو بالأحرى إن الفوارق بين الكلمتين هي أكثر إثارة للإهتمام من التشابهات بينهما. بل وبالنظر إلى ما هو مهم في الحياة العامة، سنجد أن كلمة Toleration الإنكليزية، ومرادفها العربي «التسامح»، يعني كل منهما شيئاً مختلفاً كل الإختلاف. وأنا أفترض هنا، أن محرري قاموس «المورد»، لأنهم - تحديداً - أدركوا هذا الواقع، عمدوا إلى استخدام العبارة غير الكافية التي ذكرناها أعلاه. لقد وجدوا أنفسهم، في الحقيقة، في مواجهة إشكالية حقيقية، هي نفس الإشكالية التي تواجهها هذه الدراسة.

TOLERATION

إن الإختلاف بين الكلمتين يبدأ في الجذور. فكلمة Toleration مشتقة في الأصل من الجذر اللاتيني Tolerare، الذي يعني التحمّل.

بمعنى أن الفكرة الأساسية المتضمنة هنا هي فكرة التحمل، المعاناة، أو التعايش مع شيء لا يُحبّ في الحقيقة، أو يمكن أن يعتبر لا أخلاقياً، بل وربما شرّاً بصورة من الصور. والحال أن التسامح، بمعناه الإنكليزي، إذا احتوى هذه المعاني، يصبح أمراً قابلاً للإدانة. إذ ما من شخص يتحمل شيئاً لا يسره، أو لا يشعر بالتوافق الإيجابي معه. ولنلاحظ هنا كيف أن تي إس. إليوت قد صدم مستمعيه ذات مرة، في معرض إبدائه لرد فعله إزاء هذا المعنى الذي تحمله الكلمة، حين أعلن أن المسيحي الحقيقي «لا يرغب في أن يتم التسامح معه» وكان يعني بهذا أن المسيحيين لم يعودوا، في بيئة يزداد غياب الله عنها ـ وهي نظرته إلى بريطانيا عند بدايات القرن العشرين ـ، راغبين بأن يتم التعايش معهم والقبول بهم وحسب. بل إنهم يريدون أن يُمجّدوا، وأن يُحترموا وأن يُحَبُّوا. وهذا الكلام نفسه يمكن أن ينطبق على الأقليات المسلمة والهندية الغربية والسيخية والباكستانية التي تعيش في بريطانيا اليوم. فالحال أن توكيد هذه الأقليات لذاتها، وهو توكيد لاح جليّاً من خلال الغضب الذي أبداه المسلمون البريطانيون بصدد نشر «الآيات الشيطانية»، لا يمكن أن ينظر إليه في المقام الأول على أنه مجرد صرخة تدعو إلى مزيد من التسامح (على الرغم طبعاً من أن هذا هو المطلوب من الناحية العملية، إذا ما تمت الإستجابة إلى طلباتهم المتعلقة بإقامة المدارس المنفصلة، والفصل بين الجنسين، وجعل أغطية الرأس والعمامات تحل محل الخوذ المعدنية الواقية التي يعتمرها سائقو الدراجات النارية).

إن إليوت قد تمكن في ملاحظته الحادسة، من التقاط بعدٍ جوهري يحمله المعنى الغربي للكلمة، المعنى الذي لا يوجد ما يوازيه في اللغة العربية كما سوف نرى لاحقاً. والمعنى الجوهري هنا يحمل نوعاً من التسوية غير المريحة، يحمل ما هو أقل من وضعية مثالية، بين ما يتحمله المرء بكل حماس (ذاته، غالباً) وبين «الآخر» الغريب، الذي يجبر التسامُح المرءَ على القبول به.. ودائماً من على مسافة ما. وكما لاحظ

موريس كرانستون بكل لطف، نجد أن التسامح شيء «معد.. بفعل ذلك القسط من الشر، الذي يحمله معناه»[1].

وأن يحمل التسامح قسطاً من الشر، يعني أن التسامح لا يمكنه أبداً أن يكون مطلقاً؛ كل ما في الأمر أنه مكره بفعل مشيئة كل فرد على الفعل بالتوافق مع القواعد نفسها. والحقيقة أن كل المدافعين الكبار عن التسامح في الحضارة الغربية، من ايرازموس الروتردامي، إلى جون لوك، ومن فولتير إلى جون ستيوارت ميل، قد ارتأوا مسبقاً بأن التسامح يتعين عليه أن يكون محدوداً. فمن الناحية الأخلاقية، والنظرية والعملية، على سبيل المثال، لا يمكن للتسامح أن يتسع إلى درجة تؤدي إلى زواله عن طريق العنف. بل وغالباً ما كان حيِّز الحدود يفوق هذا بكثير (فمن الناحية التاريخية نجد أن التسامح الديني لم يمتد أبداً ليشمل أهل الديانات الأخرى كافة، أو ليشمل الملحدين، على سبيل المثال).

المسألة هي أن التسامح، انطلاقاً من وجهة نظر كهذه، لا يعود مجرد فضيلة أخلاقية أو مجردة - حتى ولو كان عليه أن يكون كذلك أيضاً - بل يكون قضية سياسية، قضية الموقف الذي تتخذه سلطة من السلطات، تجاه حيز معين من الأفعال أو المعتقدات أو الممارسات. ففي بريطانيا كانت الخطوات الأولى هي تلك التي اتخذت، باكراً، في العام ١٦٨٩، عبر تمرير قانون التسامح Toleration Act . بيد أن التمييز التشريعي ضد الكاثوليكيين واليهود، ظل قائماً من الناحية الفعلية حتى أواسط القرن التاسع عشر، حين تم التصويت على القانون المتعلق بالكاثوليكيين Ro-man Catholic Relief Act (١٨٢٩) ثم القانون المتعلق باليهود Jewish Relief Act (١٨٤٦). هنا، من أجل استكمال صورة هذه المسيرة التشريعية، لا بد لنا من الإشارة إلى قانون التمييز الجنسي Sex Discri-mination Act (١٩٧٥) وقانون العلاقات العرقية Race Relations Act (١٩٧٦). ومع ذلك فإن «القانون كما يتبدى لنا لا يكون أكثر من «طبق سَلَطَة»، وما نحتاج إليه إنما هو «الإندفاع نحو المبدأ نفسه» كما يكتب

اللورد سكارمان الذي يناصر الوصول إلى «منظومة حقوق» تساعد على الحفاظ على تلك الخطوات غير الكافية، ومن ثم البناء انطلاقاً منها[٢]. والحقيقة أن المساجلات التي دارت حول نشر «الآيات الشيطانية»، قد أظهرت أن قوانين التجديف لا تزال حتى يومنا هذا مكتوبة انطلاقاً من مصالح الكنيسة الأنغليكانية وحدها. من هنا نجد أنه مهما كان حجم الرغبة في تبديل الحدود المقامة من حول التسامح كبيراً، فإن تلك الحدود لا تزال قائمة، ولا تزال بحاجة لأن تندرج داخل منظومة تشريعية.

ينتج عن ملاحظة كرانستون أيضاً أنه يتوجب علينا أن نميز بكل دقة بين التسامح واللامبالاة. إن شخصاً لا يحس بأي شعور معين تجاه شيء ما، لا يمكن أن يقال عنه أنه «يتحمّل ذلك الشيء»، طالماأن ذلك الشيء لا يقلقه أيّما إقلاق. فأنا إذا كنت أعيش من دون معتقدات، ولا أهتم بمعتقدات الآخرين، لا يمكن أن يقال عني إنني أبدي تسامحاً إزاءهم. من ناحية أخرى، فإن المسيحي اللبناني الذي تمتلكه مشاعر عداء قوية ولدتها سنوات الحرب الأهلية اللبنانية لديه إزاء المسلمين، ويكون مع ذلك قادراً على العمل مع المسلم من دون أن يترك تلك المشاعر تقف حاجزاً في طريقه، هذا المسيحي اللبناني إنما هو يمارس التسامح في الحقيقة. في فرنسا أو إنكلترا، من الواضح أن هذا النوع من التسامح الديني الذي يسود لفترة من الوقت، قد يكون على علاقة بالتراجع الذي يعرفه الإيمان الديني، أو بتنامي اللامبالاة إزاء الدين. ولعل من مزايا التسامح الرائعة، كونه في الممارسة يمهد الأرض للحاجة إليه في المقام الأول.

بيد أن هذا كله لا علاقة له بالإعتقاد بأن التسامح الديني «يتناسب طرداً مع الإيمان الديني» على أساس أن المؤمن الحقيقي لا يمكنه «أن يجلس بكل هدوء مسترخياً فيما هو يراقب الآخرين يذهبون إلى جهنم»[٣]. هنا يختلط التاريخ والمنطق اختلاطاً كبيراً. ونحن جميعاً نتصرّف على أساس أننا نملك معتقدات لا يعمل بعضها دائماً على تعزيز

البعض الآخر. والتسامح إنما هو معتقد من هذا النوع، يجدر فقط طلبه من شخص لا يتسامح. فمثلاً، ليس ثمة أساس تشريعي لقيام قانون يحمي الجماعة من كل الرجال الصّلعان، أللهم إلا حين يصبح الصلع أمراً مسيئاً لكل فرد من الأفراد. ويجدر بنا أن نذكر ها هنا أن المحاججة المنهجية الأولى لصالح التسامح، أي محاججة جون لوك، إنما بنيت على يد رجل دين أقام البنيان على أساس ديني صرف؛ كما أن توماس هويس، الذي استبق رد فعله العنيف ضد الحروب الأهلية الإنكليزية والأوروبية، رد فعل لوك بنحو نصف قرن، كان ضد التسامح الديني مع أنه هو نفسه كان شخصياً لا مبالياً إزاء الدين.

التسامح

بالتناقض مع كلمة Toleration الإنكليزية، نجد أن كلمة التسامح العربية مشتقة من سَمَحَ، أو تحمل المعنى الإستنكاري المضاد كما في «لا سمح الله». والجذر العربي هنا يستخدم أيضاً لاحتواء فكرة المرونة التكتيكية، فكرة ترك الأمور تمر، ألتساهل في خلاف من الخلافات، بل والتنازل لشخص من الأشخاص كتعبير عن التهذيب. وهكذا نجد مثلاً، أنه خلال جلسة مساومة في السوق حول سعر مادة من المواد، يصار إلى الثناء على الشخص الذي يتنازل للآخرين عن طيبة نفس، ولا يترك المجال لبضعة قروش لكي تقف في وجه التوصل إلى اتفاق، يصار إلى الثناء عليه بوصفه «من أهل السماحة».

فلماذا الثناء يا ترى؟ ألأن المسامح قد تنازل أمام السعر الصحيح الذي كان الفريق الآخر قد حدده؟ لا يمكن أن يكون هذا هو السبب، وذلك لأن مفهوم السعر الصحيح أو السعر الحقيقي لا وجود له في الثقافة العربية؛ إن الأسعار هي على الدوام أشياء نسبية ومرنة، تماماً كما هو حال أسعار برميل النفط المتذبذبة في أيامنا هذه. إن علماء الإقتصاد الغربيين،

منذ أيام فيزيوقراطيّ القرن الثامن عشر، وحتى يومنا هذا، قد جعلوا من دراسة الأسعار علماً، حتى ولو كانت كافة التوقعات الإقتصادية قد تبدّت في نهاية الأمر واهية. مهما يكن فإن القوم يرون بأنهم في هذا المجال، إنما يتعاملون مع شيء ينحو نحو العلم. فإذا ما صير إلى التساؤل حول سعر من الأسعار، أو صار هذا السعر موضوعاً لجلسة مساومة (كما هو الحال في مفاوضات اتحادات العمال البريطانية)، يكون الإنصاف لا التسامح هو المبدأ الذي يتم اللجوء إليه بالعلاقة مع مردود المساومة. أما بالنسبة إلى العقلية المركانتيلية العربية، فإن الصحيح أو الخطأ، والحقيقة أو الإنصاف، أمور لا يترتب عليها أن شيء حين يتعلق الأمر بعملية التسعير. كذلك نجد أن خصائص تجربة التحديث العربية كما تجلت خلال القرن الفائت، لم تطالب بأي تبديل جذري يطال هذه الحساسية. فإذا استثنينا مصر، سنجد أن ما من دولة عربية تنفق على نفسها بفضل أساس ضرائبي خاص بها، أو بالعلاقة مع إنتاجية مجتمعها الخاص. إن الثروة هنا لا تخلق، بل هي تنمو عبر التبادل أو على شكل مدخول ريعي (تمثله المداخيل النفطية). وحسبنا أن نلاحظ الكيفية التي يتصرف بها رجل عربي حديث، حين يدخل دكاناً ما، لكي ندرك أن ذاتية التسعير لا تزال حتى الآن قوة أساسية في ثقافته.

إذن.. فلماذا يستحق التنازل أمام الآخر في مجال السعر كل هذا الثناء؟ بالتأكيد ليس لأن الشاري العربي يشعر باللامبالاة إزاء المردود. هنا نجد أن معنى كلمة التسامح العربية، في تناحره مع معنى اللامبالاة، يلتقي مع النظرة الغربية إلى كلمة Toleration. فالثناء ينبع هنا من ممارسة الكرم والأريحية، من ممارسة الجود وامتياز الشخصية الذي يتبدى لدى العرب دائماً من خلال كرمهم. وذلكم هو ما تراه تقريباً كل القواميس العربية التي نجدها في السوق اليوم[٤]. أي، بكلمات أخرى، إن التسامح بالمعنى العربي، على عكس ما هو الحال في المعنى الإنكليزي أو الغربي، يعتبر فضيلة حين يكون مرتبطاً بما هو أسمى منه ضمن إطار

سلم القيم نفسه. إنه لا يشتغل داخل منظومات القيم كلها، ولا يكون ذا قيمة، لا في ذاته ولا لذاته.

وإن وجود مثل هذه التراتبية يعبر عنه، رمزياً، في اللقب الذي يستخدم لمخاطبة الملك، وهو لقب من نفس الجذر الذي اشتقت مه كلمة تسامح: سماحته، أو «سماحة المفتي» كأسلوب لمخاطبة الشخص الذي يمثل قمة الهرمية الدينية في الإسلام. بغير هذا التفسير، من المؤكد أن اختيار هذا الجذر الخاص لجعله تعبيراً عن التبجيل، سوف يكون غير قابل لأي تفسير.

فلو أن هذه القيمة السامية للمعنى لم تكن موجودة لسبب من الأسباب، من المؤكد أن كلمة سَمَحَ، كانت ستتحوّل لتصبح نقيض ما هي عليه، كانت ستعني العنف، كما هو الحال في عبارة «أسمحت نفسه» أي «لقد ترك نفسه على سجيتها فأُذل من جراء افتقاره إلى السيطرة على ذاته» مما يترتب عليه أن التسامح، في ظل هذه الظروف، لا يعود فضيلة. وهذا الأمر نفسه يطرح بشكل مختلف، في صيغة مغايرة للجذر سَمَحَ، يمكننا أن نعثر عليها في مراجع لغوية تنتمي إلى القرن التاسع عشر مثل «لسان العرب»، بل وبشكل أقل قوة في قاموس «متن اللغة» في طبعته للعام ١٩٥٩ حيث نجد أن «سَمَحَ» ترادف عبارة «وافقني على المطلوب». والمعنى هنا يعبّر بكل وضوح عن وجود مطلب ما، عن وجود حقيقة بالمعنى الأخلاقي لا العملي، أمامهما لا يصبح أمام المرء إلا الإذعان. وهنا، عند هذه النقطة، نجد أنفسنا في تعارض تام مع فكرة التسامح الغربية، التي كما سبق أن رأينا، تعبر في حدودها القصوى عن الموافقة على شيء رغم الإعتقاد بأنه شر.

التسامح والإبداع

هل هناك ما هو مزعج في واقع أن اللغتين الإنكليزية والعربية تتناقضان في تعبيرهما عن فكرة لها أهمية فكرة التسامح؟ إننا نتوقع في

العادة أن يكون ثمة الكثير مما هو مشترك في اللغات السياسية المستخدمة لدى مختلف الثقافات، طالما أن الكائنات البشرية تتشارك في نفس الإحتياجات وفي نفس المشكلات، في أغلب الأحيان. ومن ناحية أخرى، فإن اللغات تخفف من سأم العالم، وتثريه عبر وصفها وإبداعها للفروقات التي تغتذي بمجريات الحياة، وأحداث التاريخ، والتقاليد الكتابية المغايرة، وشتى الكلاسيكيات وما إلى ذلك. أما الموقف الذي نقفه إزاء ما يجعل الناس على حدة، بالتعارض مع ما هو مشترك فيما بينهم، هذا الموقف هو الذي يتوغل في صميم فكرة التسامح الحديثة؛ فنحن نتسامح مع «الآخر»، مع ذاك الذي لا نحبه، مع ذلك الذي لا نعتبره أبداً كنفسنا، في التعارض مع هذا، نجد أن المعنى العربي، هو المعنى التقليدي الذي يعبر عن وجود أرضية مشتركة بين فريقين. إنه البحث عن الحقيقة التي تقف في ثنايا الكليات، أو في تلك التي قد تكون لدى الكائنات البشرية كافة أو لا تكون. والحال أنه على قواعد المبدأ التقليدي الذي يتطلع إلى الكليات، ثمة ما هو مقلق؛ أما على قواعد المبدأ الحديث الذي يعترف بالفروقات فليس ثمة ما هو مقلق. ومع ذلك فأنا رجل حداثة.. ومع ذلك أظل أشعر أنني قلق.

وهذا القلق ليس في الإمكان التخلص منه؛ فهو ينبع من ذلك التوتر المرتبط بالفكرة الحديثة نفسها؛ إن البحث عن أرضية مشتركة، إنما هو البحث عن يقينيات تبعث على الطمأنينة؛ أما التخلي عن المبدأ التقليدي فإنه يفتح الباب أمام إمكانية أن أكون على خطأ. والآخر، الذي يكون لديه شيء ما لا يعجبني على الإطلاق، يمكنه أن يكون ممتلكاً لحقيقة تُخفى عني بصورة غير قابلة للتفسير. أما التخفيف من حجم قلقي، ولو لفترة من الوقت يسيرة، فإنه لا يمكن أن يتم إلا عبر إعادة صياغة المسألة، وعبر النزوح بها إلى أرضية جديدة.

لنفترض أن ثمة شيئاً ثابتاً يسمى «الطبيعة البشرية»، يقف خارج التواريخ وخارج سير الكائنات البشرية الفردية، وفوق التواريخ الملازمة

للمرجعية الذاتية الخاصة بالثقافات الخاصة، ولنفترض بأن التسامح يعتبر جزءاً من تلك الطبيعة، في مثل هذا الحال فإن اللاتوافق بين Toleration الإنكليزية والتسامح العربية، سيكون من شأنه أن يطرح علينا معضلة كأداء. هنا سيتوجب الوصول إلى تفسير. من ناحية أخرى، لنفترض عدم وجود مثل هذا الجوهر الإنساني الملازم، ولنفترض بأن الأفراد (والثقافات جميعها) يتعين عليهم أن يسعوا للوصول إلى الحقائق الخاصة بهم، بدلاً من أن يكتفوا بمجرد العثور عليها بالشكل الذي توجد، موضوعياً فيه، أو يُعتقد بأنها كذلك، عند ذلك ستبدّى مشكلة التسامح في اللغة العربية، وفي العالم العربي، على الصورة التي تنظر بها إليها هذه الدراسة: مشكلة إبداع ـ ذاتي، لا مشكلة حقيقة(٥).

وانطلاقاً من وجهة النظر القائلة بأن الحقيقة مصنوعة، ولا يمكن العثور عليها في الطبيعة، أو يوحى بها من قبل الأديان، سيكون من المشجع إدراك أن التسامح بشكله الحديث، لا تزيد سنه عن ثلاثمائة عام. وقبل ذلك لم يكن له وجود. فكيف حدث له أن وجد؟

الأصول التاريخية

خلال القرن السادس عشر، والنصف الأول من القرن السابع عشر، كانت أوروبا قد تحولت إلى أرض يباب بفعل الحروب الدينية. ولقد جاءت حرب الثلاثين عاماً، التي بدأت باندلاع الثورة البوهيمية في العام ١٦١٨، وانتهت بعقد الصلح في وستفاليا في العام ١٦٤٨، جاءت لتنهي سلسلة من الحروب كانت هي، على الأرجح، أكثرها دماراً.

في تلك الحرب حسرت ألمانيا نصف سكانها، كما حل الخراب بمساحات شاسعة من الأراضي بما فيها القرى التي كانت تعمّرها. وقد يقول البعض أن السياسة والثقافة الألمانيتين خلال هذا القرن، لا تزالان مطبوعتين بطابع تلك الكارثة العظمى. أما الهولنديون فإنهم يؤرخون

حروبهم الدينية بين ١٥٦٨ و١٦٤٨، بينما نجد أن حروب الفرنسيين الدينية قد شغلت حقبة من الوقت بدأت عند نهاية القرن السادس عشر، حين تم إفناء الهوغونوت (البروتستانت) وانتهت مع الحرب التي خيضت ضدّ أسبانيا بين ١٦٣٥ و١٦٥٩. ولقد أظهرت الثورة الإنكليزية خلال أربعينات القرن السابع عشر، بأن الناس حتى في إنكلترا كانوا لا يزالون ينظرون إلى السلطة وإلى الدولة وإلى الثورة الإجتماعية، انطلاقاً من المقولات الدينية. والحال أنه منذ زمن الإصلاحات، ونهضة النزعة الروحية، كرد فعل على مادية عصر النهضة، أصبح التعبّد قوة تاريخية عظمى استشرت خلال الحقبة الأكثر تعصباً من حقب التاريخ الأوروبي. في ذلك الحين كان الدين هو الإيديولوجيا السياسية الوحيدة الممكنة. أما المحاولات العديدة والمتنوعة التي جرت لإلغاء الإنشقاقات الدينية في أوروبا، فإنها باءت بالفشل من الناحية العملية.

وسط كل هذا الإستشراء للنزعة الدينية، ولدت فكرة بصورة مباغتة، لتصبح عبئاً على كاهل المصائب الأوروبية. فإذا كان من غير الممكن إلغاء الدين والعبادة، قد يكون من الممكن ملاءمتهما مع وضعية جديدة، يتم فيها الفصل بين حقل النظرية الدينية، وحقل الواجب السياسي. في أصولها لم تكن العلمانية Secularism نظرية تستهدف مناحرة الدين؛ بل كانت مجرد تقنين للفكرة القائلة بأن المشروعية السياسية لا تحتاج لأن تنحدر من لدن سلطة متجاوزة فوقية. بل إن بالإمكان لها أن تتأسس على أساس الإتفاق العلني أو غيره، الذي يقوم بين الرجال والنساء العاديين، الذين إن لم يفعلوا ذلك سيكونون قد تركوا قضايا نفوسهم الهامة، بين أيدي الله ووسطائه الدنيويين. وهكذا خلال نصف قرن من الزمن أو أقل، حدث ذلك التبدل الهام في ذهنية الناس.

ترى هل حدث حقاً لكل ذلك التعصب والدمار، أن كانا المؤشرين للعصر الجديد «وقد علما البشر، بأقسى السبل الممكنة، درس التسامح القاسي» كما يقول المؤلف البروتستانتي المتحمس س. آر. فليتشر؟[٦]

بالكاد يمكن الموافقة على هذا، طالما أن الحروب القومية سرعان ما حلت محل الحروب الدينية، وطالما أن الحروب الإيديولوجية سرعان ما وجدت طريقها من جديد للتغلغل في صميم الشؤون الأوروبية. إن وسائل الدمار البشري تتعاظم قفزات قفزات، أما أكرم شيء يمكن للمرء أن يقوله بصدد الرغبة في استخدام هذه الوسائل، فهو أنها لا تزال على حالها. فالحال أن الحروب التي دارت في قرننا هذا، قد تسببت في آلام تزيد أضعافاً مضاعفة عن كافة الآلام التي تسببت عنها حروب القرنين السادس عشر والسابع عشر. أضف إلى هذا أنه، قبل أن يصار إلى اختراع التسامح، كانت هناك أنظمة عديدة تسلك سلوكاً أكثر تسامحاً في الممارسة، ممّا تفعل أنظمة أخرى جاءت فيما بعد وهي تزعم بأنها إنما قامت على أساس مبدأ التسامح. اليوم يبدو لنا أن كل ما يمكن أن نقوله، بشيء من اليقين، هو أن أشكال التسامح بدأت تنحو للتبدل في أوروبا. إن التاريخ لا يهب الناس دروساً يتم توارثها من جيل إلى جيل. والتسامح كممارسة، لا يزال هشّاً إلى درجة بعيدة؛ ومثله في ذلك مثل طفل يتعلم الكلام للمرة الأولى، من المؤكد أن كل جيل يتعين عليه أن يبدأ متلعثماً. ويبقى الأمل فقط في الحقيقة الملفتة التي تقول لنا بأنه ما إن يحدث لفكرة أن تولد، حتى تنحو لأن تظل قائمة وهي ترفض المبارحة، بكل عناد.

والحال أن ثمة ضوءاً آخر يمكن له أن يضيء جذور التسامح، عبر ملاحظة أن ثمة شراكة جدّية بين بروز التسامح وبروز حق المرء في حميميته، وهي فكرة جديدة أخرى ترتبط بالتغيرات الحاصلة في شكل الملكية، وتعود إلى نفس الفترة. والحقيقة أن شهرة جون لوك الرئيسية كمفكر سياسي، إنما تستند إلى نظرته المؤسسة لمشروعية الدولة العلمانية (أي: المتسامحة دينياً)، على قاعدة الملكية الخاصة منظوراً إليها على أنها حق «طبيعي» أو «ما ـ قبل ـ سياسي»، يكون الواجب الأساسي للدولة الجديدة أن تحميه (بالتناقض مع نفوس البشر ـ أرواحهم ـ التي تكون حمايتها محصورة بالكنيسة). إن الملكية الخاصة هي الحق في استبعاد الآخرين

عن المكاسب، تماماً كما أن الملكية العامة هي حقهم في ألا يُستبعدوا. ومنذ اللحظة التي تكف فيها الملكية عن أن تعتبر مرتبطة بسلطة الدولة، وهو ما يشكل حجر الرحى في الفكر الليبرالي المبكر، يصبح ذلك الإستبعاد أمراً غير قابل لأية مساومة. أما الحميمية فإنها تبرز بوصفها حق المرء في أن يكون في ملجأ من الواجبات (في سلوكه كما في اعتقاده) التي كان المجتمع معتاداً على فرضها. وهكذا نرى أن التسامح في المعتقد، والنزعة الفردية، والملكية الخاصة، والتصورات الجديدة (الحرية دون أي تدخل، أي ما يسمى بالحرية السلبية)، والحق في الحميمة، كلها أتت معاً في فترة تتراوح بين منتصف القر ن السابع عشر، وبداية القرن الثامن عشر، في صحبة انبثاق الرأسمالية الأوروبية.

فهل نستخلص من هذا أن التسامح قد نشأ كرد فعل على حروب أوروبا الدينية، أم أنه نشأ بالتواكب مع نشوء نمط الإنتاج الرأسمالي؟ إن الوقائع لا تعمد أبداً إلى الإجابة على مثل هذه الأسئلة، محلّنا. نحن فقط يمكننا أن نجيب. وممكنة معاً، هي السيناريوهات التي تتناقض مع بعضها البعض داخل إطار منظومة معاييرها وفرضياتها المتعلقة بالعالم. وكمثل حال التسامح، نلاحظ أن هذه المعايير والفرضيات قد ابتكرت من قبل كائنات بشرية أخرى، من قبل قوم آمنوا بها، بالمقابل، بكل حماس، إلى درجة ربما جعلتهم يستبعدون أية معايير غيرها حتى ولو كانت لا تقل عنها عقلانية. أما أنا، فأني بالإنزياح من هذه المنظومة من المعايير إلى تلك، من دون أن أرجح كفة أيهما، يمكنني أن أكون قادراً على تلمس مزايا كل منظومة منهما بوصفها تفسيراً، لأستنتج من ذلك بأن أياً منهما لا يمكنها أن تستند مسترخية إلى زعمها بأنها هي هي الحقيقة كلها. فالحال أن التفسيرات المفردة حول جذور فكرة كفكرة التسامح، ستبدو لنا غير كافية. إن التسامح الديني كان فكرة آن أوانها على أي حال. آن أوانها في زمن بدا فيه عدد كبير من الشعوب بحاجة إليها. فحدثت.. وتم التمسك بها.

ولنعتبر هنا بما حدث في أوروبا الشرقية في العام ١٩٨٩؛ لنعتبر

بالطريقة التي سقط بها جدار برلين. ولنتذكر الإجتماع الصاخب من حول تشاوشسكو في وسط بوخارست يوم ٢١ كانون الثاني (ديسمبر)، حين راحت كلمات الدكتاتور الصاخبة تتدفق كالسيل وراح هو يتعثر في كلماته. يومها اعتقد أحدهم أنه يفعل ما هو في صالحه إذ يقطع عنه الإرسال المتلفز، ففعل. في تلك الساحة، في ذلك اليوم، وفي تلك اللحظة، راحت السلطة الرومانية تتداعى، وظهرت للعلن فكرة الإنطلاق ببداية جديدة. والحقيقة أننا في إزاء التفسيرات المعلنة كافة، أو التي سوف تطلع، لتقول لنا كيف تمكن الشعب الروماني من الوصول إلى تلك اللحظة، لن يكون ثمة مهرب من وجود اللغز والدهشة المتعلقين بعملية الإيداع الذاتي للحظة الفعل نفسه. في ذلك المكان نفسه، وفي وقت مشابه خلال النصف التاني من القرن السابع عشر، حدث شيء مماثل في روعته فكان أن جاء التسامح إلى هذا العالم.

أللغة بوصفها إبداعاً

بمعنى من المعاني، إذن، من الواضح أن ليس ثمة ما هو بحاجة إلى تفسير بصدد غياب التسامح، كفكرة، عن اللغة العربية. فاللغة ليست لوحة قيادة، صمم شكلها تصميماً يخدم غاية نافعة معينة تامة. في البداية تكون اللغات مجرد جذور إشتقاقية جديدة، تكون أعمالاً فنية بالمعنى الدقيق للكلمة، أعمالاً تفتح الباب واسعاً أمام منظومة كاملة من الإمكانيات التعبيرية والتواصلية. إنها أولى الإبداعيات الإنسانية التي قدمت لنا منظومة لا تنتهي من الوسائل التي تمكننا من وصف العالم (المنحوتات، الموسيقى، التصوير، الرياضيات بين أمور أخرى)؛ وما الفكرة المحددة ـ كالحجر الذي نحته هنري مور، أو السوناتا التي يكتبها شكسبير، أو السيمفونية التي يلحنها بيتهوفن ـ سوى جزء من هذا الوصف، منغلق على ذاته، محدود داخل ضوابطه الخاصة. وإنه لمن قبيل العبث أن نختار بين اللغات أو الأفكار، على أساس أن هذه أو تلك

«تلائم» أو تتناسب مع العالم «الخارجي»، أكثر مما تفعل الأخرى (سيكون هذا أشبه بتصور للطبيعة البشرية الجوهرية، كعالم يشكل التسامح جزءاً أساسياً منه). ترى هل يمكن لنا أن نقول بأن الخصائص التعبيرية للغة الإنكليزية الحديثة، هي أفضل من الخصائص التعبيرية لإنكليزية شكسبير؟ سيكون هذا كمطالبتي بالإختيار بين قطع من الكريستال ذات أشكال متنوعة وخصائص هندسية، على أساس أن هذه قد تكون، بطريقة من الطرق، أكثر كريستالية في حقيقتها من تلك.

حتى ولو افترضنا بأن اللغة العربية كما جاءت في القرآن أكثر صفاء من اللغة العربية الحديثة، فإن هذا لا يعني أبداً أنها أكثر منها ثراء بقاموسها التعبيري. وحسبك لإدراك هذا أن تحاول استخدامها للتعبير عن فكرة المواطن، أو المجلس النيابي، أو الجمهورية أو مؤسسة الأعمال.. فهي غير قادرة على ذلك. وإن اللغة الكلاسيكية تعاني اليوم من نقصان الإستخدام. مقابل هذا نجد أن اللغة العربية الحديثة تعتبر منجماً حافلاً بالإمكانيات. واللغة الحديثة هي، كالثقافة التي تتحدر عنها، سيالة وتعيش تأزمها؛ إنها لغة غير مستقرة تخوض عملية تحول متأزمة، تأزم الأنظمة الحاكمة في الشرق الأوسط اليوم. بيد أن هذه الحقبة من تاريخ اللغة تبدو مثيرة، بقدر ما تبدو هذه الحقبة من تاريخ السياسة مرعبة.. والميدان فسيح مفتوح، يحبل بشتى البدائل. بالتناقض مع هذا نلاحظ أن اللغة الإنكليزية تتمتع بقاموس عظيم يلائم تنويعة واسعة من الأهداف لكنه في المقابل، جعل اللغة نفسها أقل طواعية، وأكثر قابلية للتوقع. وبما أن اللغة إنما تعكس فهم متكلميها لثقافتهم، ونظام معتقداتهم وممارستهم المتقاطع، وأخلاقياتهم وقيمهم، لا يمكن للغة أن تتبدل إلا حين يدخل متكلموها كلمات جديدة، أو يختارون بأنفسهم أن يزودوا الكلمات القديمة بمعاني جديدة. ترى هل الممارسات هي التي تتبدل قبل الكلمات، أم أن الكلمات هي التي تتبدل قبل الممارسات؟ إن هذا

التأرجح الفكري الذي كان مجمداً لفترة من الوقت، يبتدي اليوم غير ذي جدوى ومضجراً.

إن الكلمات متخذة شكل الشعر، والنثر، أو النص القرآني، أو الحديث، أو الكتب الكبرى التي وضعت خلال العصر الكلاسيكي للإسلام، تتخذ أهمية خاصة في تاريخ العرب؛ وهي في بعض الأحيان تأتي تعويضاً على ما يتم التعبير عنه عبر الموسيقى أو الفنون البصرية لدى الحضارات الأخرى. والتراث الثقافي هنا شديد الثراء. كما أن الكلمات العربية أبدلت الكثير من معانيها، وعلى نطاق واسع، خلال القرن التاسع عشر. وعلى هذا النحو انخلقت اللغة العربية الحديثة. أما الذين عملوا على تغيير اللغة، فإنهم كانوا مدركين لما يفعلون كل الإدراك. فلقد أشار بطرس البستاني إلى أن «متن اللغة العربية بحاجة ماسة إلى الكثير من المصطلحات للتلاؤم مع الإحتياجات الحديثة» وأطلق إبراهيم اليازجي على لغته صفة «معاقة» ونعتها بأنها «نوع من الداء»[٧]. في البداية كانت التعبيرات عشوائية، نتجت عما ارتآه أشخاص كانوا هم أنفسهم، في بعض الأحيان، شديدي الحيرة أمام غرابة الأشياء الجديدة التي كان يتعين عليهم محاولة مؤالفة قرّائهم معها. ولكن، مع نهاية القرن أدى تراكم العمل الذي قام به رفاعة رافع الطهطاوي برفقة جمهرة المترجمين العاملين معه، والبستاني واليازجي، وأوائل الصحفيين العرب والرحالة الذين زاروا أوروبا، بين آخرين، أدى إلى بلوغ النجاح في تجديد اللغة العربية وإعادة شحذها، وتوفير «صُوَر» أفضل لمستخدميها، والوصول إلى وصف أفضل لكل تلك التغييرات التي حصلت لدى السلف الكبير: أوروبا ومؤسساتها الحديثة. إن كلمات مثل أمة مقابل Nation ، ومواطن مقابل Citizen، وحرية مقابل Freedom، وشعب مقابل People، ووطن مقابل Homeland أو Country ، وقومية مقابل Nationalism ، ودستور مقابل Constitution، وجمهورية مقابل Republic ، وبرلمان مقابل Parlament، وحزب مقابل Party، كلمات مثل هذه، كان لا بد من

استخدامها بشكل تجريبي، واختيارها والنضال من أجلها، بل وتبديلها مرات عديدة قبل أن يتم القبول بها على نطاق واسع.

إن الحاجة إلى مثل هذه الكلمات لم تطلع بالتدريج من الداخل، بل عبر لقاء قسري مع الخارج، مع خارج كان يتعين وصفه لكي يمكن فهمه، بل وحتى لكي يمكن رفضه، فيما بعد. فكيف يمكن لشيء ما أن يرفض إن لم يكن ثمة كلام يعبر عنه؟ ومع هذا فإن مجرد الفعل القائم على خلق كلمة جديدة، إنما هو فعل تبديل - ذاتي. والحال أن كبار المجددين في المتن العربي خلال القرن التاسع عشر، قد ظهروا في زمن كانت الأذهان قد باتت فيه شديدة الفضول ومنفتحة على العالم، على عكس ما هو حاصل اليوم حيث الأذهان منغلقة على ذاتها في معمعة نوع من الثناء على الذات محبطٍ. من الطبيعي أن معاني الكلمات الجديدة كما اختبرها أولئك الذين كانوا أول من ابتكرها، لم ترج على الدوام في أذهان وعوائد الجمهور العريض، قبل أن تجد مكاناً لها في اللغة نفسها، مكاناً لم يكن هو المكان الصحيح أول الأمر على أي حال. ومن هنا كان مصدر الخلط الكبير الذي حدث. ولكن بين يدي شاعر جيّد من الواضح أن مثل هذه الإلتباسات بإمكانها أن تصبح مصدراً للجمال وللتعبير الجديد. والحال أن عدم الإدراك الحي لمثل هذه الإمكانية، حتى ولو لم تتجسد على أرض الواقع، معناه المجازفة بالنظرإلى الراهن العربي، على أنه كان مقدراً له ومكتوباً، أن يظل هو هو الشيء المؤسف الذي يظله. والحقيقة أن ابتكار الكلمات العربية الجديدة في القرن التاسع عشر، على عكس استيراد منتجات التكنولوجيا الأوروبية، كان أول الأفعال الإبداعية التي مارستها ثقافة كانت قد ظلت نائمة طوال قرون من الزمن؛ كانت أفعال تملك، وتحديث أصيل، وإبداع للذات وتجديد لها، كانت أفعالاً تؤدي إلى إدخال ما هو جديد وسط عالم لم يكن قد وجد قبل ذلك.

ولننظر هنا، على سبيل المثال، إلى كلمة «برلمان»، والمقتبسة عن الكلمة الفرنسية Parlement ، والتي استخدمت أول ما استخدمت خلال

الربع الأخير من القرن التاسع عشر، جنباً إلى جنب مع كلمات مثل سينات (Senate) وكونجرس (Congress) وكورتيس (Cortes) وراشستاغ (Reichstag). فالحال أن ابتكار هذه الكلمة لا يشبه على الإطلاق عملية استيراد جهاز التلفزة الياباني، أو أحدث موديل من طائرة «فانتوم» النفاثة المقاتلة. فكلمة «برلمان» قبل أن يتم تبنيها، كانت قد استبقت خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر بما لا يقل عن ثلاثة مصطلحات مألوفة سبق أن عرفها العرب في تاريخهم: «ديوان» (المستخدمة أصلاً للتعبير عن المكتب، أو عن المكتب الإداري)، و«مجلس» (وتعني حرفياً «مكان الجلوس»، وتوسع معناها لاحقاً ليشمل التعبير عن المكان ومجموعة الناس الذين يستدعون إلى ذلك المكان، إضافة إلى الجلسات التي يعقدونها)؛ وأخيراً «شورى»، وهي تعبر عن فكرة تنتمي إلى عمق التقاليد، وتعني المشاورة السياسية، تلك الممارسة ألتي أوصى بها النبي والفقهاء المسلمون. والحال أن الأسلوب الأكثر طبيعية للتعامل مع عدم كفاية اللغة الموروثة للتعبير عن مؤسسة جديدة كالبرلمان، هو أسلوب المماثلة أو القياس. وعلى هذا النحو صِيْرَ إلى استخدام كلمات عربية موازية للتعبير عن ظاهرة جديدة من الظواهر، من الواضح أن سمتها المحددة لم تكن جليّة حتى للكاتب نفسه. مهما يكن فإن المشكلة الأكبر كانت مشكلة القارىء، الذي حين يحدث له أن يقرأ عن نظام الحكم البريطاني على أنه نظام مشورة أو شورى، قد يختلط الأمر عليه اختلاطاً مفهوماً، فيخلط ذلك بمجلس إستشاري بحت، يعين من قبل الحاكم نفسه، وتكون مهمته مجرد مهمة إستشارية، أو إسداء النصح. وقد يصار إلى الإستفادة من هذا الخلط، كما تبين للإصلاحيين الإسلاميين منذ زمن، لأن من شأنه أن يستخدم لإعطاء الإنطباع الخاطىء بأن المبدأ أو المؤسسة الأجنبيين، يتطابقان في الحقيقة مع المبادىء الإسلامية العتيقة.
وما العمل على مثل هذه المعضلات والإلتباسات، عبر نظرة متبصرة وذهنية خلاقة، سوى التعبير عن المشروعية الفكرية الكبرى التي تمتع بها

الكتّاب والمفسرون العرب خلال القرن التاسع عشر.

مهما يكن فإن كلمة التسامح Toleration، ليست واحدة من تلك الكلمات التي تم النضال بشأنها خلال القرن التاسع عشر، أو حتى في القرن العشرين. فلسبب من الأسباب تم تجاهل هذه الكلمة كلياً، تم تجاوزها، أو بالأحرى اكتفي بمجرد النظر إليها على أنها من نافل القول، كما لو أنها لا تعبّر في حقيقة أمرها عن شيء. ألبرلمانات هي مؤسسات ملموسة من مؤسسات السياسة المعاصرة، مؤسسات لها مبانيها الكاملة و «أعضاؤها» الذين يفعلون داخل المباني أشياء مخصصة. مقابل هذا نجد أن التسامح مجرد فكرة مؤسسة، مجرد فرضية ضمنية تتحدث عن طبيعة الحياة العامة والعلاقات البشرية. ومن الطبيعي لإعادة ابتكار مثل هذه الفرضيات أن تأتي متأخرة خطوة أو خطوتين. ولكن الأفكار والبرامج العائدة لأمور ذات طبيعة لا تقل تجريداً عن طبيعة التسامح (مثل الإشتراكية والماركسية والقومية والديمقراطية)، أعيد بناؤها على الطريقة العربية خلال القرن العشرين ووجدت مفكرين يهتمون بها، وأوجدت لنفسها إيديولوجيين وناطقين رسميّين بإسمها يمفصلونها. فلم لم يكن للتسامح من يفكر به أو ينطق باسمه؟



الهوامش

(١) من مادة «Toleration» كما حررها موريس كرانستون في «موسوعة الفلسفة» من تحرير بول إدواردز، المجلد السابع (لندن. ماكميلان، ١٩٧٢) ص ١٤٣.

(٢) من مقال عنوانه «التسامح والقانون» في كتاب «في التسامح» من تحرير سوزان مندوس و دايفيد إدواردز (أوكسفورد، كلارندون برس. ١٩٨٧) ص ٦١.

(٣) محاجة أبرزها و.ف. كوين في «Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary» (كامبريدج· منشورات جامعة هارفارد، ١٩٨٧) ص ٢٠٨.

(٤) لقد استشرت القواميس العربية التالية: «لسان العرب»، «المنجد»، «محيط المحيط»، «معجم متن اللغة» و «المعجم الوسيط».

(٥) فكرة أن الحقيقة موصوعة وليست موجودة في الأصل، تناقش في كتاب ألفه ريتشارد رورتي بعنوان «الإحتمال، السخرية والتضامن» وأشعر نحوه بدين كبير (كامبريدج، منشورات جامعة كامبريدج، ١٩٨٩) راجع الفصل الأول.

(٦) من مقتطفات ترد في كتاب ك. راب «حرب الثلاثين عاماً» (ماريلاند، منشورات أميركا الجامعية. ١٩٨١) ص ٩٢.

(٧) مذكور في كتاب أ. آيالون «اللغة والتغيير في الشرق الأوسط العربي: تطور الخطاب السياسي العربي الحديث» (أوكسفورد: منشورات جامعة أوكسفورد، ١٩٨٧) ص ٥.



الفصل الثاني

التسامح كمثال أخلاقي

بيتر ب. نيكولسون

في استعراض ومسح لسجال حول التسامح، جرى مؤخراً، صدمني افتراقان كبيران[1]:

الأوّل، إن البعض يسعى وراء وصف حياديّ أخلاقياً، فيما آخرون يتعاملون مع التسامح كمثال أخلاقيّ.

والثاني، أن البعض يراه بحاجة إلى تبرير قويّ، أو أنه لا يبرُّر إلاّ كأسوأ الشرّين، بينما هو بالنسبة لآخرين، إمَّا صالحٌ بذاته، أو مستحيلُ الفصل عن شيء آخر صالح بذاته.

ومن الواضح أن هذين الإفتراقين اختلافان عميقان، لا أجد عندي القدرة على حلّهما. غير أن هدفي هو تفحّص المثال المألوف للتسامح، وهو المثال الذي يلقى إقراراً واسعاً في مجتمعنا، بغضّ النظر عن جزئيّة الإقرار في الممارسة. كذلك سيكون هدفي الإفصاح عن فرضيّات هذا المثال وضمنيّاته بحيث يصار إلى توفير مادّة أوفى.

في الوقت نفسه سأدافع عن الحجّة القائلة أنه بالرغم من وجود جانبين مختلفين للتسامح، فإنهما بالضرورة جانبان مترابطان، أي أنه لا يوجد «مفهومان عن التسامح».

فمن المهم أن نجلوّ الأمور في صدد هذا الموضوع، لأن تحليلي للتسامح يُنتج، بالضبط، تلك العناصر والمكوِّنات التي ينبثق منها الإغراء

باعتماد التقسيم بين مفهومين إيجابيّ وسلبيّ عن الحريّة.

وأنا أعتقد أن التمييز بين حرّيتين، إيجابيّة وسلبيّة، تمييز خاطىء. فهو يزيّف، في صورة خاصةّ، فهم الحريّة الإيجابية، ويضيع وجهة السعي وراء الوحدة الحقيقيّة للحرية.

غير أنني لا أودّ أن أناقش هذه المسألة الآن. فما أبغي مناقشته هو عدم وجود مفهومين عن التسامح. ومجادلتي هي أن التسامح، مفهوماً كمثال أخلاقي، يملك جانباً سلبيّاً كثيراً ما نوقش، وجانباً إيجابياً حظي بنقاش أقل بكثير. أما القوة الأخلاقيّة للتسامح فهي ما لا يمكن إحاطتها بالكامل إلاّ حين يؤخذ الجانبان معاً.

المصطلح

تملك اللغة الإنكليزيّة كلمات ثلاثاً: «Toleration» و «Tolerance»، و«Tolerationism». وقد حاول بعض الكتّاب التمييز بين هذه الكلمات بما يتيح لهم تعيين الأوجه المختلفة من التسامح. ولئن كنتُ لا أجد أيّ اتفاق حول الإستعمال، فإنني لا أملك اقتراحاً صالحاً من ضمن تناولي هذا.

فكريك (Crick)، مثلاً، اقترح كلمة«Tolerance» لوصف فعل التسامح أو ممارسته، و «Toleration» لوصف المبدأ، المعلن والقائل بأن على المرء أن يكون متسامحاً، ملاحظاً أن الـ «Tolerance» وُجدت تاريخيّاً قبل أن توجد الـ «Toleration». وما أعتقده أن «Toleration» تعني، في الإستعمال العاديّ، فعل ممارسة التسامح بالضبط (أو الميل إلى أن يكون المرء متسامحاً)، وأنه من السهل تمييزها عن مبدأ التسامح من دون الاستعانة بأيّ تعبير آخر.

أبعد من هذا، إذا ما أريد استعمال تعبير آخر، فإن الـ «Tolerationism» هي التي تبدو الأنسب، كما لاحظ رافييل (Raphael).

بدوري فأنا أتمسّك بـ «Toleration» وبسائر أشكالها كفعل «Tolerate» ونعت «Tolerant» والفاعل «Tolerator»، ولا أستعمل «Tolerance». فقاموس أكسفورد الإنكليزي يُدرج لـ «Toleration» و «Tolerance» معاني متداخلة في بعض الأحيان، ومختلفة في أحيان أخرى. وفي حالات الإختلاف فإن اهتمامي يذهب إلى دلالات «Toleration» وليس إلى «Tolerance».

بهذا المعنى يكتب رافاييل عن الـ «Tolerance» أنها «أكثر شيوعاً. . . عندما يريد المرء أن يتحدّث عن معاناة أو مقاومة خالصتي الجسديّة أو سلبيّتي» (وهو تمييز يلاحظه كنغ (King) أيضاً لكنه يرى إمكان تجاهله).

بيد أن ما سأناقشه لا تربطه صلة بالمعاناة السلبيّة. فمرّة أخرى، غالباً ما يستعمل كريك (Crick) تعبير «Tolerance» للرجوع إلى طاقة المجتمع على إدامة الإنشقاق والمعارضة، وهو استعمال منسوجٌ، في صورة واعية، على منوال المعنى التقنيّ الذي أعطاه قاموس أكسفورد الإنكليزيّ لـ «Tolerance» بوصفها «قدراً مسموحاً به من المغايرة» في وزن قطعة نقديّة غير ورقيّة أو في رقّتها، أو في أبعاد آلة أو جزء.

والفكرة، كما أفهمها، هي أنه تماماً كما أن الآلة لا تعمل إنْ لم يكن مكبسها محكم الإغلاق، فإن المجتمع الذي يتيح الإفراط في الإنفصال عن معاييره وممارساته، لن يكون في وسعه البقاء كمجتمع. وهناك، بطبيعة الحال، مسائل عدّة مثيرة تتصل بالـ Tolerance، وتتعلق بالدرجة التي يمكن فيها للمجتمعات أن تتسامح (أن تتحمّل) مع الإنشقاق أو الشِقاق أو النزاع، إلاّ أن هذه المسائل تطال أموراً علمية إجتماعيّة تتعدّى نطاق هذه المقالة.

إن التسامح هو ما يمكن أن يمارسه الأفراد أو الجماعات سواء بسواء وفي وسع الرجال والنساء أن يكونوا متسامحين في حياتهم الخاصّة أو لا

يكونوا، الشيء الذي ينطبق، في المجال العامّ، على المجتمعات وسائر التّجمعات الإجتماعيّة والحكومات والدول. وهنا أقصر النقاش على موضوع التسامح السياسيّ، أي التسامح من قبل الحكومات والدول كما تتم ممارسته عبر الدساتير والنُظُم والإجراءات والسياسات، ومن زاوية اتّصاله بآراء وأعمال الأفراد والجماعات من ضمن تشريعهم أو سلطتهم.

تعريف

كيف، إذن، يمكن تعريف «التسامح» بوصفه مثالاً أخلاقياً؟ إن مكوّنات هذا التعريف، ومعظمها شاع ترداده في التحليلات التي تناولت التسامح، هي ما يلي:

١ - «ألإنحراف»، فما يتمّ التسامح معه منحرف عمّا يعتقده المتسامح أو يفعله أو يظنّ أنه يجب فعله.

٢ - «الأهمية»، فصاحب الإنحراف ليس تافهاً.

٣ - «عدم الموافقة»، فالمتسامح لا يوافق أخلاقيّاً على الإنحراف.

٤ - «السلطة»، فالمتسامح يملك السلطة لكي يحاول كبح أو منع (أو على الأقلّ، أن يعارض أو يعرقل) ما يتسامح معه.

٥ - «عدم الرفض»، فالمتسامح، في أيّة حال، لا يمارس سلطته، وبالتالي فهو يتيح للإنحراف أن يستمرّ (أفضل تعبير «عدم الرفض» عن «القبول» الأكثر عاديّة).

٦ - «الصلاح»، فالمتسامح صائب والمتسامح جيّد.

يحتاج العديد من هذه المقوّمات إلى إسهاب وتوسيع. فأحياناً تضاف كلمة «النفور» إلى تعبير «عدم الموافقة»، إذ ينظر إلى عدم الموافقة بصفتها تستند إلى أسباب أخلاقية، فيما يُرى إلى «النفور» كشعور غير أخلاقيّ ولا عقلانيّ. ومن هذا القبيل يعتقد كرانستون (Cranston)، أننا

إنْ لم نشمل معنى «النفور» فإننا نستثني مسائل كالتمييز العرقي. كذلك يمكن لإضافة «النفور» أن تكون مهمّة لدراسة التسامح تاريخياً أو علم إجتماعياً، إذ يبقى «التسامح» مصطلحاً وصفياً.

على أية حال فإن على تعريف المثال الأخلاقيّ أن يستثني «النفور»، وفي هذا يصرّ رافاييل، بحقّ، على أن نرى المثال الأخلاقيّ للتسامح من ضمن حدود عدم الموافقة فحسب. ففي هذا الحيّز يمكن إصدار الأحكام وعرض الحجج التي تقوم عليها وجهة النظر الأخلاقية.

فالتسامح مسألة خيار أخلاقيّ لا أهمية معها لأذواقنا ونزعاتنا. ولئن كان لا بدّ من أخذ تحيّزات الناس ومشاعرهم الطارئة، إقبالاً أو نفوراً، في الإعتبار، عند محاولة تفسير تسامحهم أو عدم تسامحهم، فإن هذه المشاعر لا تستند إلى أساس أخلاقيّ، كما لا يمكنها أن تشكّل أساساً لموقع أخلاقيّ.

إنه لمن المتّفق عليه، على نطاق واسع، أن السلطة شرط ضروريّ لممارسة التسامح. ففي وسع شخص عديم السلطة أن يكون متسامحاً بمعنى كونه ذا ميل تسامحيّ أو مؤمناً بالتسامح يمارسه حين يُقيَّض له أن يتسلّم سلطة.

واقع الأمر أن كل واحد من الأشخاص يملك، في السياسة، بعض السلطة على الأقلّ. فحتى حين تقرر الحكومة أنه ينبغي التسامح، أو عدم التسامح، مع شخص معيّن أو عمل معيّن، سيكون فيْ وسع أيّ مواطن أن يقرّر ما إذا كان سيتحمّس لهذا القانون ويعمل على تنفيذه، أي أنه، ومن ضمن حدودٍ، يستطيع أن يكون غير متسامح في المجالات التي يأمره فيها القانون بالتسامح، وأن يكون متسامحاً في المجالات التي يؤمر فيها بعدم التسامح. فإذا ما رفض القانون وتطبيقَه عددٌ كافٍ من المواطنين صار من الممكن أن يخضع نفوذ السلطات لتقلّص ملحوظ.

إن السلطة، ومعها، بالتالي، إمكانيّة التسامح، موزّعتان، إلى حد

بعيد، بين الحكومات والرعايا، وهذا ما لا يؤثّر في النقطة الأساسيّة التي هي أن السلطة شرط مسبق لاختيار عدم رفض الآخرين. والأزمة المنطقيّة، إذا ما شئنا الكلام بدقّة، هي أنه لا يوجد تسامح في الآراء أو في حجبها، بل وفي التعبير وحسب، عن الآراء ما دام أن الأخير هو وحده ما يقع في نطاق سلطة الناس على الرفض أو عدمه.

أما المكوّن السادس، وهو أشدّ المكوّنات إثارةً للخلاف، فمعقّدٌ بدوره. فـ «التسامح» جزء من قاموسنا الأخلاقي، وهو ليس مجرّد مفهوم أخلاقي بمعنى قابليّته للتطبيق على العمل الأخلاقيّ كما هي حال «المسؤوليّة» مثلاً. إنه، أيضاً، مفهوم أخلاقيّ بالمعنى الأضيق كما هي حال «الشجاعة»، أي أنه فضيلة. والتسامح، كمثال أخلاقيّ، لا يسعه أن يكون حيادياً قيمياً، ولهذا السبب ينبغي تمييزه عن المفهوم الوصفيّ للتسامح الذي يستطيع أن يكون حيادياً قيميّاً، ويجب أن يكون كذلك.

فكنغ، وكريك في بعض الحالات، يعرّفان التسامح وعدم التسامح وصفيّاً ويقولان إنهما «بذاتهما ليسا صالحين أو طالحين»، بما يعني أن الناس يستطيعون أن يتسامحوا مع ما يجب ألّا يتسامحوا معه، ولا يمارسون التسامح مع ما يجب أن يكونوا متسامحين حياله. أمّا لوكس (Lukes) فيحدّد الأمر على الأساس التالي: ما دام أن الموصوف هو قيمة فإن المفهوم الوصفيّ للتسامح لا يمكنه أن يتحرّر من كلّ القيم. فمن يمارس التسامح يزعم أن عدم موافقته مبرَّرٌ أخلاقياً وأنه يملك الحق في أن يتصرّف بموجب ذلك إذا ما رغب: إنه لا يملك السلطة فحسب بل أيضاً التفويض والصلاحيّة لممارستها.

أبعد من هذا، يرى لوكس أن نعت أحدهم بأنه متسامح سوف يُفهم، في الحالات العاديّة، بأنه تزكية لحقّه في إصدار الأوامر. وحتى في عرف لوكس، يلوح «التسامح» كمفهوم وصفيّ أو علم اجتماعي. فعنده ترتبط القيم التي يحملها شخص ما، بالأمور التي يمارس هذا الشخص

التسامحَ حيالها. إلاّ أن اعتباره كلّ القيم شرعيّةً في صورة متساوية يجعل التسامح حيادياً من الناحية القيميّة.

إن المعتقدات الأخلاقيّة والتسامح الذي يواكبها ويوافقها تعتمد على معايير معطاة نصيّاً، أما الإختلافات بين القيم، والخلافات حول ما الذي يجب أن يُمارَس التسامح حياله، فهي ما ينبغي شرحه علماً اجتماعياً، لا إصدار حكم في صدده.

فأنا لا أنكر الميزات التي تتحلّى بها وجهة نظر لوكس، وقصدي من عرض رأيه هو التمييز بين المفهوم الوصفيّ للتسامح والمفهوم الأخلاقي، إذ لا بدّ من التنويه بخلافين:

الأول، إذا كان ما هو صائب أخلاقياً: يعتمد، عند لوكس على سياقٍ إجتماعيٍّ، فإن المثال الأخلاقيّ يثير السؤال الأبعد حول ما إذا كانت المعتقدات الأخلاقيّة في مجتمع ما، أو في جزء منه، معتقدات صائبة.

والثاني، لئن وُجد، في عرف لوكس، حقّ يجيز للمرء أن لا يكون متسامحاً، وهو ما يتنصّل المتسامح منه، وفي المقابل لم يوجد حقّ في أن يحظى المرء بالتسامح، فعملاً بالمثال الأخلاقيّ القائل إن التسامح واجب، لا يوجد حقّ يمنع المرء أن يكون متسامحاً، كما يمكن أن يوجد حقّ يجيز أن يحظى المرء بالتسامح.

قصارى القول أن التسامح هو فضيلة الإمساك عن ممارسة المرء سلطته في التدخّل بآراء الآخرين وأعمالهم، علماً أن هذه الآراء والأعمال تختلف عن آراء الشخص المذكور وأعماله في ما يظنّه مهماً، إلى حدّ أنه لا يوافق عليها أخلاقياً.

إن نقيض التسامح هو عدم التسامح، الشيء الذي قد يبدو شديد الوضوح إلى درجة لا تلزم بالشرح. غير أن كريك، مثلاً، يكتب أن نقيض التسامح هو عدم الإكتراث، فيما نقيض عدم التسامح القبول الكامل.

من الصحيح أنه حيث يحلّ عدم الإكتراث أو القبول، تنتفي مسألة التسامح. لكنِ الشرط ٢ أو الشرط ٣، أو الإثنين معاً، لا يتوافران، وحتى لو توافرا واستُجيبا، يبقى عدم التسامح هو ردّ الفعل النقيض للتسامح: إنها الرذيلة التي تتمثّل في ممارسة المرء سلطته للتدخل في آراء أو أعمال أولئك الذين يخالفون رأيه وعمله، ممن لا تحظى آراؤهم أو أعمالهم بموافقته الأخلاقية.

وفي عرفي أنّ الملمح المركزيّ للموضوع هو الزعم أن التسامح صالح وجيّد. فهذا ما لا يوافق الجميع عليه، إذ يظنّ البعض أن التسامح يمكن أن يكون صالحاً ويمكن أن لا يكون وذلك تبعاً للظروف. أما أولئك الذين يعتقدون أنه صالح ـ أكان صالحا دائماً أو في بعض الحالات ـ فهم أيضاً يختلفون حول السبب الذي يجعله صالحاً.

وما ينظر فيه القسم الثاني هو أحد خطوط التفكير التي تتناول صلاح التسامح، وهو، جوهرياً، يساجل ضدّ أن لا يكون المرء متسامحاً. فالتسامح، في وجهة النظر هذه، عرضة للتفضيل بسبب وطأة العناصر التي تجعل عدم التسامح رديئاً.

وبدوري، فأنا أسمّي هذا الخطّ طرحاً سلبياً للتسامح: إنه الجانب السلبيّ من التسامح. بعد ذلك يتمّ عرض الخط الإيجابيّ في التسامح، والذي يوفّر الأسباب المباشرة للتوجّه إلى التسامح بذاته. ولسوف نجري، من ثمّ، محاولة لإظهار كيف أنه ينبغي أخذ خطّي التسامح هذين معاً، وذلك من طريق مناقشة السؤال التالي: هل يعمل كون المرء متسامحاً على تقليص حريّته أم لا؟

وما أفعله في آخر المطاف هو امتحان حدود التسامح.

الطرح السلبيّ للتسامح

قد يواجه المتسامحَ رأيٌ أو عملٌ يظنّه خاطئاً. وهذا الرأي أو العمل

قد لا ينكره على نفسه فحسب، بل يعتقد أن من الخطأ أن يحمله أو يفعله أيّ كان.

فما دام أن الرأي أو العمل خاطىء، جاز الإفتراض بصواب منع الرأي أو قمع العمل، ومن ثمّ وقف الأفكار الخاطئة عن الإتّساع، والحؤول دون الأعمال الخاطئة.

فما هي، في هذه الحال، الحجج التي تبعث على الإمساك عن ذلك، والتمسّك بموقف متسامح؟

غالباً ما يتمّ إيراد الأسباب السلبيّة التالية:

أولاً، قد يكون مكلفاً جداً، بالحساب الماديّ أو بحساب القيم الأخلاقيّة، أن يصار إلى قمع الخطأ. فقد يقود اضطهاد الأديان أو الإيديولوجيّات السياسيّة إلى عرقلة النموّ الاقتصادي وبثّ عدم الإستقرار في أوصال النظام السياسيّ كذلك فالقوانين التي تضم بعض الأعمال الجنسيّة، أو تعاطي المخدّرات كارتكابات جرميّة قوانين لا يمكن تطبيقها من غير انتهاكات ملحوظة للحياة الخاصّة. أما استئصال شرّ البغاء فقد يثير، بدوره، عنفاً جنسياً أكبر ضد النساء، وهو أسوأ من البغاء نفسه. كذلك حين يُمنع الناس من بيع السلع المطلوبة بكثافة، كالكحول أو الصور والكتابات الإباحيّة، ينجم خطر يتمثّل في ظهور آخرين ممّن يسدّون النقص بطريقة غير شرعيّة، كما يمكن أن يصار إلى تشجيع الجريمة المنظّمة.

وهكذا فإنّ على نظام السيطرة أن يمنح شخصاً ما، أو هيئة ما، سلطة تقرّر ما الذي يُتسامح معه وما الذي لا يُتسامح، وبهذا لا بدّ من المخاطرة بارتكاب الخطأ والقصور وسوء استعمال السلطة.

ثانياً، قد تبرهن الممارسة أن من الصعب جدّاً اقتلاع الرأي أو كبح العمل. فإذا كان هذا هو الغرض فربما تمثّلت الوسيلة الأخرى في

التسامح حيال الرأي والعمل هذين، وفي الوقت نفسه مكافحتهما بشنّ الحملات ضدهما.

فبدلاً من أن تدفعهما إلى العمل السريّ بحيث يكونان مرشّحين للإستمرار من دون انكشاف، أو للإنتعاش عن طريق التشهير، ربما كان من الأحسن أن تواجههما علناً وتقنع الناس بأن هذا الرأي ينبغي رفضه، وذاك العمل يجدر الإمتناع عنه.

ثالثاً، قد يقال إن المعتقدات والحوافز تتعدّى مطال القانون، ففي وسع الحكومات أن تجبر الناس على الأخذ بمعتقد ما، لكنها لن تستطيع إجبارهم على قبوله أو على التخلّي عن معتقدهم الحقيقيّ. وهي في وسعها دفعهم إلى التصرّف بموجب طريقة معيّنة غير أنه ليس في وسعها أن تدفعهم إلى ذلك بفعل الحافز الصحيح.

وهكذا، وعملاً بالخطّ السلبيّ في التفكير، يبدو عدم التسامح مكلفاً جدّاً، بوصفه غير فعّال، فضلاً عن استحالته بعد حدّ معيّن. وأخيراً، يمكن تحويل المسألة برمّتها وطرح السؤال على النحو الآتي: ما دام أن الآراء أو الأعمال المعنيّة ليست مؤذية اجتماعيّاً، فأي سبب يوجب «عدم» التسامح معها؟

فبالنظر إلى المسألة من الجانب السلبيّ، يتبدّى التسامح كما لو أنه العمل غير المرغوب إحداثه، وذلك بالتحديد: إتاحة المجال للآراء والأعمال الخاطئة كي تمضي في سبيلها، لا لرغبة في ذلك بل لأن الرغبة في عدم التسامح أدنى وأقلّ، والتسامح، من هذه الزاوية، هو ترتيب للأولويّات، كما يقترح كنغ، وهو حسبة عاقلة كما يرى باربر (Barber)، أو «بدائل مؤقتة صالحة لكوكب مرتفع الكثافة السكانيّة ومرتفع الحرارة» بحسب فورستر (Forster) [٢].

وإذا ما أخذنا إثنين من أمثلة كنغ، وجدنا أن المرء قد يتسامح مع دين معترَض عليه في بلده، من أجل أن يضع نموذجاً يقتدى به في التعامل

مع دينه هو في البلدان الأخرى، أو أن المرء قد يتسامح مع الشيوعيين لأن اختزالهم يتطلّب الكثير جدّاً من التعديلات الأساسيّة والتي تحمل في ذاتها بذور الخطر، إلّا أن الأولويّات عملاً بهذا الرأي، تتركّز في أولويّة واحدة. فإذا ما اختلفت الظروف وبدا من الممكن اختزال الدين المعترض عليه أو الشيوعيّين، من دون ظهور نتائج جانبيّة غير مرغوب فيها، أقدم المرء على ذلك. وبالمعنى نفسه، لن يعود المرء مطالَباً بالتسامح مع آراء وأعمال أيّة أقليّة يسهل تعيين هويّتها بصورة كافية: صغيرة، لا قيمة اقتصاديّة لها وعديمة القوة.

مع هذا يبقى هناك ما هو أكثر بكثير من هذا للتسامح معه، وذلك هو ما يظهر حين ننتقل إلى الطرح الإيجابي.

الطرح الإيجابي للتسامح

يملك طرح التسامح إيجابيّاً منظوراً آخر. فإذا ما كان التسامح صالحاً ووجدت أسباب إيجابيّة وراءه، لم تعد هناك حاجة لأن نفكّر به كما لو كنّا نفعل ما لا نرغب في فعله.

إذن كيف يمكن النقاش للبرهان على أن التسامح صالح؟ ثمة فئتان من الأسباب يقرّرهما ما إذا اعتُبِرَ التسامح صالحاً ذرائعياً أو جزءاً من كلٍّ صالح أكبر، وما إذا اعتبر ، من الجهة الأخرى، صالحاً بذاته وبداخله.

بالنسبة لوجهة النظر الأولى يلوح التسامح صالحاً إمّا لأنه وسيلة ضروريّة لشيء آخر صالح بذاته وبداخله، أو شرط له، وإمّا لأنه جزء من كلٍّ صالح أكبر.

وقد يكون هذا الصالح بذاته وبداخله هو الحريّة أو العدل أو المدنيّة أو الصدق أو أي جمع بين هذه المفاهيم. فمن هذا القبيل يكتب رافاييل أن التسامح يملك قيمة إيجابيّة لأنه يساهم في تعزيز الحريّة، وهو لئن دافع عن التسامح لإتاحته المجال للحريّة، فإنه يدافع عن الحريّة لإتاحتها

المجال للشعب أن يفعل ما اختاره لنفسه.

وبدوره يتعامل رولز (Rawls) مع التسامح بصفته جزءاً من العدل، بحيث أن مبادىء العدل تعطي المعنى للتسامح ودوره. فكل شخص لديه حقه في التسامح المساوي لحقوق الآخرين فيه، ولا يستطيع أحد أن يقصر التسامح على آرائه وأعماله، منكراً اشتمال الناس الآخرين به ومحتفظاً في الوقت نفسه بعدالة حكمه[٣]. أما آخرون ومنهم ج. س. ميل (J. s. Mill) مثلاً، فيدافعون عن التسامح لاعتقادهم بضرورته للتقدّم الإنسانيّ وتطوّر المدنيّة على النطاقين التقنيّ والأخلاقيّ. وكل واحد من هذه الأفكار يملك نظرة إيجابية إلى التسامح لأن الحجج التي يحملها تستدعي التسامح مباشرة، إلا أن هذه الأفكار ذات حدود تهدّد بجعل التسامح يقتصر على واقعة أو على نوع من قيم أخرى! وفي هذا تعجز عن أن تنظر إليه كمثال أخلاقيّ مستقلّ وأن تثمّن مساهمته الأخلاقيّة المميّزة.

أما وجهة النظر الثانية فتحمل طرحاً إيجابياً أقوى، حيث يلوح التسامح صالحاً بما يميّزه عن كلّ صالح آخر. فحين يجد المرء نفسه مطالباً بالإنتباه إلى أفكار الآخرين، أوَرَدَتْ بشكلها البسيط كآراء، أو انطوت في أشكال عيشهم، يكون هذا المرء معهوداً به لأن يتعلّم ويتثقّف. فهو، بهذا، يتمّ إعلامه أن بعض الأخلاقيّة، وبعض معاملة الوسائط الأخلاقية الأخرى أخلاقيّاً، يكمنان في منح الإهتمام الجديّ لآرائهم. أما عدم قيام المرء بهذا مع مطالبته بالإهتمام الجديّ بآرائه هو، فذلك ما يتعدّى الأنانيّة أو التنطّح غير المشروع للحصول على امتيازات. إنها اللا أخلاقيّة بالمعنى العميق للكلمة، وعدم احترام الشخصيّة الإنسانيّة.

مرّة أخرى، سيكون من الواجب فهم الأفكار التي قد تبدو غريبة وكريهة، بل وحتى شريرة، إلا أنها تملك حقّ المطالبة باستحواذ انتباهنا لأنها هي أيضاً معتقدات عميقة التجذّر عند أصحابها البشر.

فالمثال الأخلاقيّ للتسامح لا يتطلّب من المتسامح الإعتراف بأن

الآراء التي لا يوافق عليها جديرة ووجيهة، غير أن المطلوب منه احترام شخصيّة حاملي هذه الآراء، ومعاملتهم كوسطاء عقلانيين وأخلاقيين تمكن مناقشة وجهات نظرهم ودحضها، وكأناس قادرين على تغيير أفكارهم انطلاقاً من أسس عقلانيّة.

بطبيعة الحال قد يترتّب على الأخذ بهذا الموقف أن يتشجّع المرء على تفحّص آرائه هو، وأن يتوصّل إلى إدراك أرفع لكامل معانيها ومضامينها، الأمر الذي قد يفضي إلى إحداث بعض التطور فيها، أو حتى إلى تعديلها أو رفض بعضها أو كلها، أو، في المقابل، إلى تعزيزها. وهذا، من ناحيته، يبقى أثراً جانبياً مستقلاً عن القيمة الأخلاقيّة الكامنة في داخل التسامح.

فإذا ما نظرنا من هذه الزاوية الإيجابيّة، وبالأخصّ تبعاً للصيغة الثانية، اتّضح أن التسامح صالح بذاته. فنحن نكون متسامحين ليس لأننا لا نستطيع تجنّبه، بل لاعتقادنا أنه صائب ومرغوب. وبدل أن نساق وننشدّ إلى التسامح، علينا أن نبحث عنه عامدين. فالتسامح ليس الخيار الثاني، ولا الشرّ الذي لا مهرب منه، ولا هو تحمّله ما نحن مضطرون إلى تحمله في سبيل السلم والهدوء. إنه صلاح إيجابيّ وفضيلة يمتاز بها أفضل الناس وأفضل المجتمعات.

التسامح والحريّة

كما قلت في البداية، لا أريد أن أبرهن أن جانبي التسامح هما مفهومان عن التسامح مميّزان، منفصل أحدهما عن الاخر، متناقض مع الآخر، وعلينا بالتالي أن نختار بينهما.

ولما كان ما أدليت به مرشّحاً لأن يشجّع على تفسيرٍ كهذا، أرى أن الوقت قد حان لأشرح السبب الذي يجعلني أظنّ التالي : برغم أن الجانب الإيجابي من التسامح هو، في وجوه عديدة، عكس الجانب السلبي، فإن

الجانبين متكاملان بحيث ينبغي فهم المثال الأخلاقيّ للتسامح بصفته وحدة الجانبين هذين. وآمل أن أنجح في إظهار ذلك من طريق السؤال عمّا إذا كان تسامح المرء يقلّص حريته.

للوهلة الأولى يبدو أن التسامح ينطوي على شيء من فقدان الحريّة. فالمتسامح هو، تعريفاً، حرّ في أن يضع عدم موافقته موضع التنفيذ، فحين يقرّر أن لا يمارس هذه السلطة يكون قد تخلّى عن هذه الحريّة. ومع هذا، يبقى من الضروريّ التطرّق إلى عدّة مواصفات. ففي أغلب الحالات يحتفظ المتسامح بقدرة الخيار على أن يوقف التسامح، وأن يعود، تالياً، إلى ممارسة سلطته (وقد تمّ لاحقاً تناول أحد الإستثناءات). لا بل إن المتسامح قد يملك الحقّ الشرعيّ في أن لا يكون متسامحاً، وبهذا فهو يشبه من يمسك عن استعمال حقّه معطياً الآخرين فرصاً وسماحات ربما لجأ في وقت تالٍ إلى سحبها، وفي هذا المعنى يبقى المتسامح حرّاً كما كان من قبل.

حين ننظر إلى المسألة من وجهة النظر الأخلاقيّة، يبدو موقع المتسامح مختلفاً، غير أنه يبقى، في آخر المطاف، هو هو. فما دام أن التسامح صالح، فكون المرء متسامحاً هو واجب (أكان حيال نفسه وحدها أم حيال الآخرين أيضاً). ولهذا فإن المتسامح لا يملك الحق الأخلاقي في أن لا يكون متسامحاً، وهو ليس حرّاً في أن يسحب تسامحه.

لكن هذا لا يعني أن حريته تنكمش إذ يصبح متسامحاً، وذلك ببساطة، وإذا ما تحدثنا أخلاقيّاً، لأن المرء ليس حراً في المكان الأوّل. فالتسامح واجب بما لا يتيح طرح مسألة الحريّة في ممارستة أو عدم ممارسته.

ومن المواصفات الأخرى أنه حين يوافق المرء على أن يكون متسامحاً، فإنه بذلك لا يقيّد حريّته. فالحكومة التي تضع القوانين أو التنظيمات المتسامحة، وهؤلاء الذين يقبلون بتلك الحكومة وبأعمالها،

وأولئك الذين يتقبلون عدالة القوانين والتنظيمات، كل هؤلاء يفرضون على أنفسهم قيوداً مناسبة تحدّ من ممارستهم للسلطة. وما أعتقده أن ما يحسب حسابه هنا هو أن المثال الأخلاقيّ للتسامح، يجعل من الحكمة اختيار الشخص، وبحريّة، أن يكون متسامحاً. فهو ليس بحاجة لأن يوضع في موضع المقهور المذعن، بالمعنى الهوبزي، لحكم الفاتح، راضياً بالتسامح لأنه لا يستطيع أن يكتنف بديلاً أفضل. في المقابل سيكون في وسعه أن يأخذ بالتسامح لاعتقاده أنه شيء صالح يسعى إليه بنشاط.

هذا ما يقودني إلى المواصفة الأخيرة، وهي أن المرء الذي يُقْبِل بحريّة على التسامح، ويفهم الكيفيّة التي يكون التسامح بموجبها صلاحاً أخلاقياً، أي ذاك الذي يستطيع أن يرى من الجانب الإيجابيّ، يمكنه أن يدرك أن حريته قد اتسعت، وأبعد من هذا إدراكه أنها لم تتسع على حساب خفض يصيب حريّات أصليّة تعرّضت للتبديد. فهو لا يبادل بالحريّة «الجديدة» التي يمتحن بموجبها أفكاره ضدّ آراء الآخرين حريته «القديمة» في كبح هذه الآراء. ذلك في أن فرض المرء قيوداً على نفسه جزء ضروريّ من كونه متسامحاً، وهو بالتالي عنصر مكوّن لحريّته.

ولأن هذا قد يبدو كلاماً مزدوجاً يعادل الإبهام غير المرغوب فيه، أو التسحير، فلا بأس في إضافة مثل آخر.

فحين يُقَدِّم أحدهم ورقة ما في حلقة دراسيّة، عليه أن يتقبّل وجود بعض التقييدات على سلوكه ما دام أنه موافق على أن تحكمه أعراف التهذيب، وموافقٌ على التصنيف المعمول به للحجج الصالحة أو المتبدلة أو الجيّدة، وعلى السماح للآخرين بالكلام والإستماع إليهم ومتابعة ما يقولونه، إلى ما هنالك. ولكي تحظى ورقته بالمناقشة عليه أن يوافق على القوانين والأنظمة المرعيّة، وهذا كله لا يفضي، بطبيعة الحال، إلى تقييد حريّته، ما دام أن ما يرغب فيه هو النقاش المنظّم،

بحيث لا تتاح لأيٍّ كان ـ بما في ذلك هو نفسه ـ أن يقول ما يريد ساعة يريد.

إن ما يرغب فيه، إذن، هو النقاش المنظم، وهذا يعني أن التقييدات على نفسه كما على الآخرين هي من مكوّنات حريته.

ويصحّ هذا الخطّ في طرح الأمور، بصورة أكثر وضوحاً على مسائل أشد عموميّة تطال الحرية والقانون أو الدولة، حيث من الشائع أن مثال «الحريّة» خارج القانون أو الدولة أو بالاستقلال عنهما، هو ببساطة مثال وهمي. وبالمعنى نفسه فإذا ما تكلمنا من زاوية أخلاقية وجدنا أن فكرة المجتمع من دون تسامح هي فكرة حمقاء.

في الوقت نفسه أعترف بسهولة، وهذا مضمر في ما سبق، بأن التسامح يقلّص حريّة ذاك الذي يجد نفسه مكرهاً على أن يكون متسامحاً. فهو لا يمكن «إكراهه على أن يكون حراً»، وإن كان يمكن إكراهه على أن يدع الآخرين يكونون أحراراً. وهو يمكن إكراهه على أن يكون متسامحاً سلبياً من دون إكراهه على أن يكون متسامحاً إيجابياً، لأن هذا الإكراه يتحدّى سلطة حكومة ما أو سلطة أي شخص آخر، وهو ما لا تمليه إلاّ سلطة المرء نفسه.

من ناحية أخرى فإنه حيث تتم ممارسة المثال الأخلاقيّ للتسامح، سيجد المرء الذي يمارس التسامح السلبيّ على رغم مشيئته، أن الآخرين يعاملونه بتسامح إيجابيّ، ملاحظين افتراقه عن التسامح ومحاولين مصالحته مع فضائله. وفي حال النجاح يكون هذا المرء ساعد في تحرير نفسه.

وهكذا فالكثير يتعلّق بالسؤال عمّا إذا كنا نؤمن بوجود مفهومين عن التسامح، فإذا كان الجواب يؤكدّ وجود الإثنين، الأول المصبوب في قالب سلبيّ والثاني في قالب إيجابيّ، فعندها ستزداد صعوبة فهم الوحدة القائمة

بين الجانبين. فالمرء، في هذه الحال، قد يميل إلى الإعتقاد بأن «المفهوم السلبي» هو التسامح الحقيقيّ، فيما «المفهوم الإيجابي» شيء آخر مختلف كامل الإختلاف، وربما قيمة مستقلة مميَّزة (لنقل: التطوّر الذاتي مثلاً). وبدورها فإن هذه القيمة المستقلّة هي التي تمنح الوظيفة والمعنى للتسامح (السلبي).

إن أي خفض للتسامح بحيث يقتصر على جانبه السلبي وحده، يزيل المثال الأخلاقيّ للتسامح كلياً. أما، من الناحية الأخرى، إذا ما أبدينا الإستعداد للأخذ بالفكرة القائلة إن التسامح مفهوم أخلاقي أوحدُ بوجهين إيجابي وسلبي، فعندها نستطيع، كما أعتقد، أن نبدأ بفهم التسامح ككلّ، وربما بدونا قادرين على تثمين الحقيقة الكامنة في هذه العبارة ذات المفارقة الظاهريّة: «التسامح حريّة».

فإسهام التسامح في الحريّة لا يقتصر على اعتبار أن الشخص الذي تم التسامح معه تمت له الحريّة، بل أيضاً على أن المتسامح - ومن دون أن يكون متخلياً عن أية حريّة - يربح الحريّة لنفسه كذلك. فعندما يرضى المتسامح طوعاً بالتسامح وبإدراك كافٍ لما يقدم به، لا يكون مقيّداً لحريته في العمل بقدر ما يكون صانع خيار أخلاقيّ هو من مقوّمات الحياة الحرّة.

حدود التسامح

يملي التسامح حدوده بنفسه، تماماً كما ينبغي أن يفعل أيّ مثال أخلاقيّ. ذلك أن كل مثال يتضمّن بعض المبادىء الأخلاقيّة أو بعض الإفتراضات الأخلاقيّة التي تشكّل جزءاً من تبريره فيما تحذف بعض الأمور التي لا يبرّرها المثال ولا يحميها لوقوعها خارج حقله. لهذا لا يتطلّب منّا المثال الأخلاقي أن نتحمّل أي شيء مهما كان، بل هو، في المقابل، ينطوي على حدّين أساسيين. الأوّل أن علينا أن نرفض كل ما يتعارض مع القاعدة الأخلاقية التي نهض عليها مثال التسامح، وبالتحديد

احترام الأشخاص كافة، بصفتهم وسطاء أخلاقيين كاملين. فمثلاً نحن لسنا مجبرين على عدم التدخّل حين يتفوّه أحدُهم بكلام شائن أو يهاجم أحدُهم: فهذا من قبيل الإخلال بالحقوق الشرعيّة للأفراد وهو لا ينتمي إلى حيّز التعبير والعمل الذي يغطّيه المثال الأخلاقيّ للتسامح، وبالتالي فإن مسألة التسامح لا تكون، في هذه الحال، مطروحة ومثارة.

أما الحدّ الأساسي الثاني، وهو حالة خاصّة من حالات الحدّ الأوّل، فهو أن علينا أن نرفض كلّ ما يتعارض مع مثال التسامح نفسه. فالإقتراح القائل أن على المرء أن يتسامح مع تدمير التسامح هو، ببساطة، اقتراح متناقض ذاتياً.

من الطبيعيّ أنه سيكون صعباً جداً تحديد تخوم التسامح وتعيين حدوده بدقّة. وما أعتقده أن كل تعبير عن الرأي ينبغي التسامح معه بما في ذلك التبشير بعدم التسامح. فالحجج المحبّذة للتسامح، والتي يمكن إيرادها من الجانب الإيجابي، يبدو لي أنها صالحة للتطبيق على الآراء كافة بالقوة نفسها، أما المشكلة العمليّة الحاسمة فتكمن في القدرة على التمييز بين التعبير عن الآراء، وهو ما ينبغي التسامح معه دائماً، والتصرّف بموجب الآراء وهو ما لا ينبغي دائماً التسامح معه. فكاليبيكوس (Callinicos) يطرح حالات عويصة حين يثير مسألة العنصريين والفاشيين في بريطانيا المعاصرة، وربما، في هذه الحالات، كان التقدير الأصعب هو معرفة لحظة الوصول إلى «نقطة اللّاعودة»، والتي إذا تم تجاوزها فُقدت فرصة التحول عن نهج التسامح، لأن المرء يكون قد خسر قدرته على ممارسة هذا التحوّل.

فما من مثال أخلاقيّ يمكنه أن يحمل الإجابات على المشكلات التي يثيرها تطبيقه العمليّ. كما أننا ينبغي أن لا ننسى أن المدى الذي قد تبلغه هذه المشكلات كبير جداً.

إن جزءاً من الإعتبارات التي تحمل على التعامل بجديّة مع الآراء

التي لا نوافق عليها، يتمثل في الإقرار بأن هذه الآراء يمكن لها أن تنتشر، وأنها، إذا ما كتب لها أن توضع موضع التنفيذ، قد تتحدّى وتقوّض مؤسسات وقيماً ننظر إليها بتقدير واحترام. إلا أن هذا الإحتمال لا يجيز وحده عدم التسامح مع التعبير عن الآراء.

أبعد من هذا، فمن طريق ضمان التعبير الحرّ عن الرأي البغيض، أو حتى غير المتسامح، يرفع المتسامح قيمه ويعزّزها، مُظهراً كم أنه يثمّن التسامح عالياً ويثمّن الأخلاقيّة التي يستند إليها. وإذا ما نظر إلى الأمر في صوره معكوسة، اتضح أية ضربة جديّة يمكن أن يوجهها عدم التسامح الحكومي لهذه الأخلاقية، وهي ضربة ستكون أوجع من أعمال تقوم بها أقلية غير متسامحة.

كذلك يجدر بنا أن نتذكرّ أن التسامح لا يعني أي نقص في التزامنا بمثلنا، ولا يعني تنازلنا عنها. فنحن ملزمون بأن لا نقمع الآراء التي لا نوافق عليها، بيد أننا غير مطالبين بأن نحبّ أو نؤيد أو نشجّع هذه الآراء. وكل ما يتطلّبه التسامح هو ـ من زاوية سلبيّة ـ أن نسمح بالتعبير الحرّ عن الآراء التي لا نوافق عليها، و ـ من زاوية إيجابيّة ـ أن نوافق على القيمة الأخلاقيّة التي تقول بوجوب وجود تعبير حرّ عن آراء لا نوافق عليها. ولئن كان هذا يستبعد الرقابة، إلاّ أنه يحافظ على حيّز نقد ومواجهة الأفكار التي لا نوافق عليها، وذلك عبر طرق شتّى.

واقع الحال أن المثال الأخلاقيّ للتسامح يفترض مسبقاً أننا سنقوم، بالضبط، بهذا العمل. وكمثال راهن على ذلك نرى أن الحكومة، تبعاً لوجهة النظر هذه في التسامح، قد لا تحدّ من حريّة تعبير العنصريين عن آرائهم (علماً أن مرسوم العلاقات العرقيّة للعام ١٩٧٦ ينطوي على مثل هذا الحدّ، ولو في شكل طفيف)، لكن هذا لا يعني أن الحكومة غير مطالبة بأن تفعل شئياً. ففي حوزة الحكومات وسائل متعدّدة تستطيع بموجبها أن توازن وأن تقدّم دعماً منزّهاً للأفكار الصائبة، وهو ما سبق

لميل (Mill) أن حثّ الأفراد عليه[٤]. ففي وسع الحكومة أن تمارس التمييز ضد إحدى الأفكار عبر تقديم دعم إضافي للفكرة المقابلة التي توافق عليها، ومن أمثلة ذلك اتباع سياسات من التمييز المضاد الذي يفيد مجموعات الأقلّيات العرقيّة[٥]. كذلك في وسع الحكومات أن تقدم النصح بالعدول عن الآراء العنصريّة، محاولة في المقابل تزويد أصحابها بقناعات أكثر حكمة ورقياً. وبهذا فهي قد تصل إلى حدّ التطفّل على الفرد بتقديمها آراءها ونصائحها له. غير أن الحكومة ينبغي أن لا تتجاوز حدّ الإقناع، إذ الفرد هو الحَكَم الأخير بين الآراء. فمثلاً، ينبغي أن لا يحرم من منصب بسبب آرائه حيث أن المعيار الصالح الأوحد في ذلك هو قدرته على القيام بواجباته بكفاءة ونزاهة.

وقد سبق لكرومويل (Cromwell) أن صاغ هذه المعادلة على نحو صائب إذ قال: «الدولة تختار الرجال لكي يخدموا الناس، وهي غير معنيّة بآراء الرجال هؤلاء. فإذا ما توافرت لديهم الرغبة في خدمة الناس بصدق، كان هذا كافياً»[٦].

قد يقال، أبعد من ذلك، أن المتسامح لا يجب أن يوفّر الحماية نفسها وبالقدر الذي يرغب، للأفكار والممارسات التي يوافق عليها أخلاقياً. فباكونين (Bakunin) مثلاً، وفي إحدى لحظات تأييده الساطع لمبدأ الحريّة، رأى أن البالغين كافةً يجب أن يصبحوا، بعد الثورة، أحراراً بالمطلق بحيث يمارسون، «بين أمور أخرى»، التعبير عن كلّ الآراء وتنظيم الروابط، حتى لو كانت أغراضها غير أخلاقيّة (كأن يستغلّوا أو يُفسدوا الساذج أو الكحوليّ، أو أن يعبدوا الله)، بل حتى من أجل الدعوة إلى تدمير الحرية الفرديّة والعامّة. إلاّ أن باكونين رضي بترك النقاش العام يتولّى فضح الدجّالين والروابط المؤذية، مشترطاً شرطاً واحداً هو رفض المجتمع ضمان الحقوق المدنية لأي رابطة لا تكون أهدافها أو قوانينها عادلة. وهكذا فإن رابطة تدعو إلى إنهاء التسامح «لن يعترف بها شرعياً»،

ولن تكون للإتفاقات معها أي طابع إلزاميّ، كما لن يسعها أن تـلاحق داثنيها[٧].

فغير المتسامح وغير العادل ليسا ممنوعين من اعتناق أفكارهما أو الدعوة إليها، لكنهما لن يمنحا أي دعم شرعيّ أو حماية ولن تعطى لهما أية علامة اعتراف. ولئن عومل كل عضو بالغ في المجتمع بصفته وسيطاً أخلاقياً كاملاً، وأتيحت للجميع الحريّـة في تبنّي الآراء على اختلافهـا والدعوة إليها، فإن تعرّض أحدهم للخداع أو الإستغلال الفكريّ هو مما يقع على عاتقه وحده.

في المقابل فإن الفرضيّات الأخرى هي التي يضعها الراغبون في كبـح التعبير عن الآراء الـلا أخلاقيـة. لكن هـذا الكبـح لأراء التمييـز العنصري أو تعزيز مؤسسات عير عادلة، لا يشي إلّا بنقص الثقة بباقي أفراد المحتمع. فهو يفترض أن البعض سوف ينحازون إلى تلك الأفكار إمّا لأنهم مهّيأون مسبقاً لها ولاعتناق الظلم مبدأ، وإمّا لأنهم غير يقظين أو غير أذكياء بما فيه الكفاية لجعلهم يدركون ما تنطوي عليه موافقتهم على تلك الآراء. وفي الوقت نفسه يفترض أيضاً أن الدعوة إلى الكبح ذات نظر ثاقب ومتفوّق في تحديد الظلم وفي مقاومته بدرجة أكبر.

تبدو هذه الفرضيات شديدة الإرباك إذا ما نظر إليها من موقع النصير للمثال الأخلاقيّ للتسامح. فهو ملزم بمعاملة كل واحد من الأفراد كوسيط أخلاقيّ، وبإعطاء كل شخص فرصة ممارسة فضيلة التسامح، برغم أن ذلك يتضمّن افتراض فسحـة تشغلها رذيلة عـدم التسامـح. وعليه، في الوقت نفسه، أن يعترف بأن صعوبات عمليّة حادّة تحيط بمثاله، وبـأن الشروط الضروريّة لممارسة هذا المثال في صورة ناجحة قد لا تتوافر، في بعض الأحيان، جزئياً أو كلياً.

فبعض الناس قد يتسمّرون في أفكارهم إلى حدّ يُعجزهم عن مجرّد التفكير بالنظر مليّاً إلى الآراء التي لا يوافقون عليها، وعن التعاطي مع

حملة هذه الآراء بوصفهم أنداداً أخلاقيين. ومرة أخرى، قد نجد أنفسنا أمام مجتمع يضمّ أقليّة مهمة، أو حتى أكثرية، كاملة الولاء لعدم التسامح ونابذة للأخلاقيّة التي تقف وراء التسامح. فهل تكون الحكومة بالضرورة مخطئة، في حال كهذه، إذا ما قرّرت تخفيف أو تقنين تسامحها، أو تطبيقه انتقائياً، لأن المضي في التسامح قد يكون شديد الخطر وقليل المسؤولية؟ من السخف أن ننكر احتمال قيام ظروف كهذه، بل من الإدعاء الأحمق أن نعتقد أن أيّ قول ينطوي على مثال أخلاقيّ يستطيع أن يحلّ مثل هذه المشكلات السياسية. لكن يبقى أن المثال الأخلاقي للتسامح يحافظ على ملاءمته واقع الحال وعلى أهميته تبعاً لتأكيده على ملامح أخلاقية حاسمة للقضايا العمليّة. فالتسامح يسمح بتحديد نفسه حين يبدو ذلك ضرورياً من أجل حماية القيم الأخلاقيّة التي تبرّره، غير أن الهدف الأخلاقيّ يبقى يتمثّل بإزاحة تلك الحدود وإتاحة المجال لأوسع مساحة ممكنة أمام التسامح.

فإذا بدت حكومة ما عاجزة عن ممارسة فضيلة التسامح على الوجه الأكمل كان عليها الإعتراف بفشلها وتعيين مصدر هذا الفشل (كالقول مثلاً إن المجتمع يضمّ أعداداً كبيرة من الناس ممن لا يمكن الإطمئنان إلى أنهم جميعاً سيتصرفون بشكل مسؤول)، والتقدّم، من ثمّ، لمعالجة مصدر الفشل.

إلّا أن ما يعلو كلّ اعتبار آخر، أن المثال الأخلاقي للتسامح يفترض في كل شخص القدرة على أن يكون مسؤولاً أخلاقياً، وهو، استطراداً، يعارض كلّ نزعة أبويّة دائمة تفترض أن أشخاصاً ما، في المجتمع لن يسعهم على الإطلاق أن يصبحوا متسامحين. ذلك أن افتراضاً كهذا لا يتماشى مع منطق التفكير الأخلاقيّ القائم ضمناً في الجانب الإيجابي من التسامح.

الهوامش

(١) يراجع هذا النقاش في «الحكومة والمعارضة» ٦، ١٩٧١. أما الأوراق الأساسيّة التي قدّمت فكانت لبرنارد كريك عن «Toleration و Tolerance في النظريّة والممارسة»، ولبرستون كنغ عن «مشكلة التسامح». وقد تلتهما تعليقات ومساهمات أقصر لموريس كرانستون «كريك في التسامح»، ولأرنست غلز «مخاطر التسامح»، ولبيتر لاسلت «النظريّة السياسيّة، وأبحاث علم السياسة»، ولستيفن لوكس «التسامح الإجتماعي والأخلاقي»، ولـ د د. رافاييل «التسامح خياراً وحريّةً»، ولآلن ريان «المجتمع المفتوح والمنفعة». وقد أعاد كريك نشر ورقته في مجموعته «النظرية والممارسة السياسيتان» (لندن، ١٩٨٢)، كما دمج كنغ ورقته في الفصل الأوّل من كتابه «التسامح» (لندن، ١٩٧٦). وما دمت لا أستشهد بهذه الدراسات إلّا نادراً، وحين أفعل فكي أعبّر عن الخلاف معها، فلا بأس من الإيضاح بأنني أفدت من قراءتها ولم أتردّد في البناء عليها.

(٢) بنجامين ر. باربر: السوبرمان والرجال العاديّون ـ الحريّة، الفوضى، والثورة (هارمون سورث، ١٩٧٢). الفصل الرابع. و ي. م. فورستر «التسامح» المنشور في «ابتهاجان للديمقراطيّة» (لندن، ١٩٥١).

(٣) جون رولز: «نظريّة للعدالة» (أكسفورد، ١٩٧٢) المقطع ٣٤.

(٤) ج. س. ميل. «في الحريّة (لندن، ١٨٥٩) قريباً من بدايات الفصل الرابع.

(٥) أنظر مناشدة اللورد سكارمان لإعتماد الإجراءات الشرعيّة إيجابيًا في سبيل حماية وتشجيع الأقليّات العرقيّة وغيرها من الأقليات في محاضرته عن «التسامح والقانون» (يورك) التي ألقاها في ١٩٨٣.

(٦) مأخوذة عن ب. كريك. سبق الاستشهاد.

(٧) مخائيل باكونين: «التعاليم الثوريّة (١٨٦٦) في «باكونين عن الفوضى». إعداد س. دوغلوف (مونتريال، ١٩٨٠). ص ٧٩ ـ ٨٠ و٨٢.



الفصل الثالث

التسامح والحق في الحرية

توماس بالدوين

هناك ظروف عديدة يكون فيها من الحكمة للدول أن تكون متسامحة تجاه مواطنيها. وفي بعض الظروف، على أي حال، لا يكون التسامح مجرد مسألة حكمة، بل مسألة واجب. ويفسر هذا الواجب، كما يبدو، بأنه ينبع من حق يمتلكه المواطنون، في أن يتم التسامح معهم. وغالباً ما نظر إلى هذا الحق على أنه الحق في الحرية. والهدف الأساسي الذي أسعى إليه في هذه الدراسة، يقوم على تفحص حقنا في الحرية، عبر معاينة الحرية التي يمكننا أن ندعي عن صدق حقنا فيها، وعلى تفحص الأرضية التي تقوم عليها الفرضية القائلة بأن لنا الحق في هذه الحريّة، في آن معاً. ولسوف يتبين لنا أن واجب التسامح لا ينبع فقط من الحق في الحرية. وذلك لأن هناك حقاً سياسياً أكثر وضوحاً يقوم على قاعدة وفي أساس واجب التسامح.

* * *

سوف أبدأ هنا بدراسة حقنا في الحرية عبر التمعن في نظرية لوك السياسية. وإنه لمن الأمور المناسبة البدء على هذا النحو بسبب دفاع لوك الشهير عن مبدأ التسامح الديني، بيد أني سوف أركز على كتاب لوك «دراستان في الحكم»[1] الذي عرض فيه مؤلفه وحدد النظرية السياسية التي تقوم في أساس محاججته الدفاعية عن التسامح الدّيني (علماً بأن تطبيق النظرية على التسامح الديني مقترح في الدراسة الثانية)[2]. وعلى

الرغم من أن نظرية لوك فيها العديد من النواقص، التي سوف أناقش بعضها، فإنني أعتقد أننا فقط عبر تبني آرائه سيمكننا أن نجد الدرب التي توصلنا إلى الحقيقة في هذه المسائل.

يبدأ لوك نصه «دراستان» بالتأكيد على أن كل البشر يمتلكون الحق في «الحرية الطبيعية»[٣]. لكن هذه الحرية الطبيعية ليست «إجازة» تمكّن صاحبها من أن يفعل ما يحلو له؛ بل هي ـ على العكس من هذا ـ حرية مشروطة بالأخلاق، أو كما يقول لوك، بـ «القانون الطبيعي»[٤]. إن لوك ينظر إلى أخلاقية الواجب والجبر الحصرية، بوصفها منظومة قوانين تعبر عن طبيعتنا ككائنات عاقلة خلقها إله خيّر (ولسوف نعود إلى هذا الفهم للأخلاق لاحقاً). من هنا، طالما أن حقنا في الحرية الطبيعية لا يعطينا الحق في التصرف بعكس ما ينص عليه القانون الطبيعي، فإنه لا يعطينا الحق في خرق الواجب أو الجبر، وهي نقطة ترتدي أهمية مركزية ليس وحسب في نظرية لوك، بل كذلك بالنسبة لأي نظرية في الحرية يمكن القبول بها. ونحن، لكي نمعن أكثر في تفحص نظرية لوك، سنكون بحاجة لأن نمعن النظر أكثر في تصوره للحرية الطبيعية، وفي مواضيعها (من هو الحر)، وفي الضوابط التي تخيم عليها (الشخص الذي يكون حراً يكون حراً من. .) وفي الغايات المتوخاة منها (الشخص الذي يكون حراً، يكون حراً في. .) أولاً هناك المواضيع: ليست المواضيع كما يقول لوك بكل وضوح، الكائنات البشرية بوصفها هكذا، بل بوصفها كائنات عاقلة ـ «لقد ولدنا أحراراً، تماماً كما ولدنا عاقلين»[٥]. والحال أن تفسير هذه الإشارة إلى العقلانية يتعلق بارتباط الحرية الطبيعية بأخلاقية القانون الطبيعي، ويتم التعبير عنه بطريقتين: الطريقة الأولى، والأسهل، هي القائلة بأن لوك ينظر إلى العقلانية على أنها، في الآن عينه، ضرورية وكافية لمعرفة القانون الطبيعي، ومن هنا تكون الكائنات العاقلة وحدها في وضع تتصرف فيه بالتناسب مع أخلاقية القانون الطبيعي، وتكون حرة، بالتالي. أما الطريقة الثانية فنجدها مبسطة في فقرة يكتب فيها لوك أن

العقل هو قانون الطبيعة (وليس فقط أن العقل هو الذي يعلمنا هذا القانون)[٦]. وهذا يقترح علينا تلك النظرة التقليدية التي تقول بأن القانون الطبيعي هو في الأصل عقلاني، ومن هنا فإن أولئك الذين وحدهم يعيشون به، يكونون عاقلين، بالتعارض مع الذين يعرفونه وحسب[٧]. أما الضوابط التي تخيّم، بصورة خاصة، على الحرية الطبيعية، فليست سوى السلطة السياسية. الحرية الطبيعية هي التحرر من كافة أشكال السلطة السياسية، ولقد ارتكزت مزاعم لوك المركزية في سجاله مع السير روبرت فيلمر، على أنه طالما أن كل الكائنات العاقلة تملك الحق في هذه الحرية، فإن السلطة السياسية لا تكون ذات مشروعية إلا حين يتخلى المواطنون عن ذلك الحق مذعنين للسلطة[٨]. مهما يكن فإن الحرية الطبيعية ليست، وحسب، التحرر من السلطة السياسية، بل إنها تتطلب كذلك ألا يتدخل شعب آخر في شؤون الشعب الأول لمنعه من التمتع بغايات الحرية ـ بشكل إجمالي نقول إن الحرية الطبيعية هي أن يفعل المرء بما يملكه، ما يراه مناسباً له، شرط أن يتم ذلك ضمن حدود أخلاقية القانون الطبيعي. وبسبب إمكانية وجود ضوابط من هذا النوع تخيم على الحرية الطبيعية، لا تكون هناك ضمانة للوصول إلى الحرية الطبيعية ضمن إطار وضعية طبيعية ما ـ قبل ـ سياسية: إن الوضعية الطبيعية تتحول لتصبح وضعية حرب، حين يفقد الناس حريتهم الطبيعية، من دون أن يفقدوا حقهم فيها، بينما يظلون خارج إطار كونهم تابعين لأية سلطة سياسية. أضف إلى هذا أننا إذا نظرنا إلى الأمور مواجهة، سنجد أن لوك، بسبب وجود هذه الطريقة التي يفقد المرء بها حريته الطبيعية، كان بإمكانه أن يقول بأن السلطة السياسية إنما تأسست للحفاظ على الحرية[٩]، على الرغم من أن هذه الملاحظة ستبدو، للوهلة الأولى، تناقضية طالما أن الحرية التي يتم الحفاظ عليها، على ذلك النحو، لا يمكنها أن تكون بالنسبة إلى المرء حرية طبيعية كاملة. وفيما يعني غايات الحرية الطبيعية، ليس من الضروري الآن قول الشيء الكثير، اللهم إلا التركيز على أن تلك

الغـايات تستبعـد الأفعـال أو الأحـوال التي لا يمكن السمـاح بهـا أخلاقياً. ويضع لوك المسألة على هـذا النحو: إن حـرية الإنسـان هي «حريته في أن يتصرف ويسيِّر، كما يشاء، شخصه، وأفعاله وممتلكاته، وكل ما يخصه، ضمن إطار ما تسمح به تلك القوانين التي يعيش ضمن إطارها؛ وله بالتالي ألا يكون موضوعاً لعسف إرادة الآخر، بل أن يتبع إرادته الخاصة بكل حرية»[١٠].

كما نرى، فإن لوك يصر على أن ثمة ارتباطاً ضمنياً بين أخلاقيـة القانون الطبيعي، وحريتنا الطبيعية. وبما أنه يصر على أن هذه الحريـة الطبيعية تشكل أساس الحريات كافةً، فإنه يرى أن هذا الإرتباط إنما يحتوي في داخله على حقيقة عامة تطال الحرية بوصفها حرية. أما الشيء الذي يفترض به أن يؤسس ذلك الإرتباط، فهو تصور للإنسان يكون فيه لاهوتياً وعقلانياً في الوقت نفسه. فمن ناحية نجد أن القانون الطبيعي هو مشيئة الله، وبما أننا مخلوقات الله، فإن هذا القانون هو القانون الذي خلقنا بالتوافق معه. ومن ناحية ثانية، نجد أن القانون الطبيعي هو العقل، إذن فنحن، بالتالي، بوصفنا كائنات عاقلة، ملزمون بطاعته. ومن هنا، مهما كانت الطريقة التي بها يعبر القانون الطبيعي عن المبادىء الأساسية لوجودنا، إذا أخذنا الأمر على أن كوننا أحراراً معناه أن نتصرف بالتوافق مع طبيعتنا الخاصـة بوصفنـا كائنـات عاقلة أو إلهيَّـة، سيؤدي ذلك إلى أن أخلاقية القانون الطبيعي لا تكبح حريتنا، بل إنها «تحافظ عليها وتوسع من مداها»[١١]. إن مثل هذا سينتج إن نحن نظرنا إلى الأمر على أساس أن كوننا أحراراً معناه أن نتصرف بالتوافق مع طبيعتنا الخاصة. وأن ننظر إلى لوك على هذا النحو معناه أن نعثر ـ بما يكفي من الإلفة ـ على عناصر «إيجابية» داخل إطار تصوره للحرية[١٢]. إنه لمن غير اليسير الوصول إلى جواب سريع للسؤال المتعلق بمعرفة ما إذا كان هذا التفسير للوك مبرراً، بيد أننا لسنا بحاجة إلى مثل هذا الأمر هنا. وذلك لأننا بالعودة إلى نظرية لوك الإفتتاحية القائلة بأن لدينا الحق في الحرية الطبيعية، يمكننا أن ننظر

إلى رأيه على أنه ينادي بأن الحرية الطبيعية هي الحرية الوحيدة التي لنا فيها حق طبيعي. فإذا اعتبرنا أسلوب النظر هذا على أنه الأسلوب الممكن، لن يكون من الضروري علينا أن ننكر أن الإجازة إنما هي حرية لا تستحق هذا الإسم (حتى لوك يطلق عليها إسم Liberty)[١٣]. كل ما يحتاج المرء لقوله هو أن ليس ثمة حق طبيعي في هذه الحرية. أضف إلى هذا أن دور القانون الطبيعي في تعريف الحرية الطبيعية، أصبح الآن غير اشكالي نسبياً: إنه لمن الأيسر لنا أن نرى كيف أن الحرية الوحيدة التي لنا حق طبيعي فيها هي الحرية المشروطة بالأخلاقية الحصرية للقانون الطبيعي، من أن نرى أن مثل هذه الحرية هي الحرية الوحيدة الحقيقية. أما النتيجة فهي أنه سيكون بإمكان المرء أن يستخرج العناصر «الإيجابية» من تصور لوك للحرية إذا هو أزاح نفسه من السؤال حول «ما هي الحرية في الحقيقة؟» إلى السؤال حول: «أي حرية هي التي لنا الحق الطبيعي فيها؟». ويقيناً أن الإعتبارات التي يقدمها لوك لدعم زعمه القائل بأن الحرية الطبيعية، هي الحرية الأصلية الوحيدة ـ وهي اعتبارات تتعلق بطبيعتنا ككائنات عاقلة أو إلهيّة ـ تظل ذات دور ما، بوصفها تبريرات للإفتراض القائل بأن لنا حقوقاً طبيعية على الإطلاق. ولكن بما أن تلك الإعتبارات يتعين عليها أن ترد هنا بأي طريقة من الطرق، سيكون من الأكثر وضوحاً، من الناحية المفهومية، أن نزيحها بعيداً عن الحسبان العام للحرية بوصفها كذلك.

إن ثمة تعقيداً آخر يسم حديث لوك عن الحرية الطبيعية، ينبع من واقع أن الحق في الحرية إنما يتم الحصول عليه داخل القانون الطبيعي نفسه[١٤]. وذلك لأن هذا الأمر يبدو وكأنه يقيم نوعاً من الحركة الدائرية غير الموفقة: حيث أن الحرية الطبيعية تتحدد بصيغ القانون الطبيعي، المتضمن هو نفسه داخل إطار الحق في الحرية. وهذا ما يباغتنا بالتساؤل حول أي الإثنين يسبق الآخر: الحرية أم القانون الطبيعي؟ سيكون رد لوك أنهما يأتيان معاً، ومع ذلك يجدر بنا أن نستخرج كيف يحدث للحق في

الحرية أن يبرز ضمن إطار القانون الطبيعي من دون الغرق في الحركة الدائرية السيئة، في مجال تعريفنا للحرية الطبيعية. وإنني لأعتقد أن هذا يمكن أن يتم الوصول إليه بشكل أفضل عبر رسم تدريجي (خطوة - خطوة) للقانون الطبيعي. فلنعرّف القانون الطبيعي الأساسي، بوصفه واجب الإحترام إزاء حق الآخرين في الحياة والصحة والحركة والتملك؛ من هنا، طالما أن هذا القانون الطبيعي الأساسي سارٍ، سنكون أحراراً في فعل ما يحلو لنا، طالما أننا نحترم حقوق الآخرين الطبيعية الأساسية هذه. ولكن مهما يكن، فإن هذه الحرية ليست أكثر من غياب واحب التصرف بشكل مغاير من جانبنا، كما أن لا شيء يتطلب من الآخرين أن يكونوا مجبرين على احترامها. إذن، للتحول من القانون الطبيعي الأساسي، إلى القانون الطبيعي الكامل، يتعين علينا أن نضيف بأن هذه الحرية ينبغي أن يتم التعامل معها، هي نفسها، على أنها حق. على أي حال، وهنا يكمن أساس بروز الحركة الدائرية الظاهرة التي وصفناها أعلاه، منذ اللحظة التي تصبح فيها هذه الحرية حقاً، يتعيّن عليها أن تظهر مجدداً ولكن ضمن إطار سماتها الخاصة. وذلك لأنه إذا كان من حق كل واحد أن يكون حراً، سيكون من شأن هذه الحرية أن تضحي حداً يقوم على الغايات المقبولة من الحرية نفسها. إن الحرية التي يكون لنا الحق فيها، لا يمكنها أن تكون هي هي حريتنا في أن نفعل ما يحلو لنا ضمن إطار القانون الطبيعي الأساسي؛ لأنه منذ أن تصبح هذه الحرية حقاً، تضحي حرية كل فرد محدودة بحق كل الأفراد الآخرين في الحرية، بمعنى أن الحرية تكون مقتصرة على أفعال لا تتجاوز حدود القانون الطبيعي الكامل.

وبهذا، يمكن توضيح العلاقة المتبادلة بين الحرية والقانون الطبيعي من دون اللجوء إلى الحديث عن الحركة الدائرية. ومع هذا، ثمة نقطتان يجدر بنا أن نشدد عليهما هنا. أولهما إنه لمن الأمور الأساسية أن يكون هناك لأخلاقية القانون الطبيعي الحصرية، محتوى آخر غير مجرد احترام

الحق في الحرية. وذلك لأنه من دون وجود قانون طبيعي «أساسي» بالإستناد إليه يمكن للحرية أن تعرّف من دون الرجوع إلى مسألة الحق في الحرية نفسها، ستكون الحركة الدائرية المترتبة على قاعدة تحديد الحق في حرية مشروطة بالقانون الطبيعي، أمراً سيئاً. وثانيهما، أن الخلاصة التي رسمتها أعلاه ستقودنا إلى الوجهة غير الصحيحة بالنظر إلى أنها تبدو وكأنها تقترح بأن الحرية التي لنا الحق فيها، ينبغي لها على الدوام أن تكون «قاصرة» بمعنى أنه سيتعين عليها، على الدوام، أن نخلي المجال لحقوق أخرى «مهيمنة». فإذا كانت هذه الحقوق الأخرى توسعية، سيبدو لنا أن الحرية التي لنا الحق فيها، يجب أن تكون في المقابل محصورة. وبشكل من الأشكال يلوح لنا هذا الأمر صحيحاً، حقاً. فمثلاً، إذا كان هناك حق في ألاّ يُهان المرء من قبل الآخرين، فمعنى ذلك أن حرية الحركة التي لنا الحق فيها يجب أن تكون محصورة في المقابل. ولكن، يمكن للمرء أن يستخدم ما يترتب على هذا لتقديم الحجة ضد مثل هذا الحق التوسعي الذي يصل إلى حدود تقضي بغياب الإهانة. ومعنى هذا أن واقع أن الحرية التي لنا الحق فيها ينبغي أن تكون مشروطة بحقوق أخرى غير حق الحرية، لا يبدو لعيننا وكأنها يفتقر إلى أهمية جوهرية، وأن ليس في وسعنا أن نلح على هذه الأهمية في رفضنا للقبول بحق قد يكون من شأنه أن يقطع أوصال الحرية بطريقة مأساوية. وعلى سبيل التعريف أقول، إن الحرية التي لنا الحق فيها ينبغي أن تحدد من بعد تحديد الحقوق الأخرى: غير أن هذا الترتيب يحتاج، أولاً، لأن لا يقطع مع ترتيب أهمية هذه الحقوق بالنسبة إلينا.

بداية، يبدو لنا واضحاً أن الحرية المعرّفة على هذا النحو، الحرية التي يعطينا القانون الطبيعي الكامل الحق فيها، هي هي تلك التي يعتبرها لوك الحرية الطبيعية. ولكن يبقى أن الطريقة التي بها دنوت من الموضوع، تسمح بوجود شيء من الإبهام هاهنا؛ وذلك لأني عرّفت الحرية، أولاً، بالإستناد إلى غاياتها، بوصفها حرية المرء في التصرف كما

يحلو له ضمن إطار القانون الطبيعي، بينما تركت الضوابط غير محـدّدة. ولم يتم بشكل خاص تحديد ما إذا كانت السلطة السياسية ككل، تشكل ضـابطاً في وجـه هذه الحـرية. ويبـدو لي أن لـوك إنمـا يستغـل عـدم التخصيص هذا، وذلك، كما أشرت أعـلاه، بالنـظر إلى أنه ينـظر إلى المجتمع السياسي، بكل جلاء، على أنه قائم للحفاظ على الحرية، فإنه يتعين عليـه أن يشتغل عبـر تصـوّر للحـريـة، لا يجعـل هـذه الحـريـة وبالضرورة، خـاضعة لضـوابط السلطة السياسيـة، ولا تكون هي هي ـ بالتالي ـ الحرية الطبيعية. ولكن بما أن هذه الحرية ينبغي أن تكون حرية لنا الحق فيها (وإلا لن يكون بإمكاننا أن نسعى للحفاظ عليها)، سيبدو الآن أن هـذه الحريـة تتماشى تمـاماً مـع حقنا في الحـرية الـطبيعيـة. والأسلوب الأصلح لحل هذه الإشكالية يقوم في اعتبار أن الحرية الأساسية التي لنا الحق فيها، هي تلك التي عرّفتها أعلاه ـ حق المرء في التصرف كما يحلو له شرط أن يحترم حقوق الآخرين في فعل الشيء نفسه ـ. ومثل هذه الحرية تكون، في الأساس، حرية المرء في أن يظل في منجى من تدخل العناصر الأخرى في حياته. ولسوف أسمّي هذه الحرية «الحريـة المشـروعة»؛ والآن صـار في وسعنا أن نتسـاءل عمّا إذا كـانت السلطة السياسية، ومهما كان نوعها، تشكل ضابطاً يحد من حريتنا المشروعة. وإنني لأعتقد بأن الجواب على هذا التساؤل يكمن في التساؤل الإضافي عن كنه المؤسسات الضرورية لامتلاك هذه الحقوق واحترامها. وذلك لأنه يبدو من الواضح أنه مهما كان كنه هذه المؤسسات، فإنها لا يمكنها أن تكون ضابطة لحقنا المشروع، طالما أن هذا الحق محـدد ضمن صيغ احترام مالكي الحقوق الآخرين. إن لوك يقترح، عن حق، أن ثمة ثلاث مؤسسات ضرورية لامتلاك تلك الحقـوق واحترامهـا: المؤسسات التي تحدد الحقوق («التشـريعية»)، والمؤسسـات التي تفصل في النـزاعات («القضـائية»)، وتلك التي يمكنهـا أن تفرض العقـوبـات على خـارقي الحقـوق («التنفيذيـة»). بيد أن الفعـل الخاص الـذي تقـوم بـه هـذه

المؤسسات، لا يمكنه أن يكون كبح الحرية المشروعية. ولكن، في وضعية معينة من الوضعيات، كيف يمكن لمثل هذه المؤسسات أن تقوم؟ أنا أعتقد أن لوك يرسم فرضية لا مراء في فوضويتها، تنادي بأن هذه المؤسسات ينبغي أن تقوم أساساً، في غياب كل سلطة سياسية، حيث يكون كل واحد منا شارعاً، وقاضياً ومنفذاً باسم جميع الآخرين. ويبدو لي أن ليس ثمة سبب يبرر مثل هذه الفرضية فمهما كان من شأن فضائل الفوضوية، من الواضح أن المسألة هنا تتعلق بإيجاد المؤسسات القادرة على احترام تملك الناس لحقوقهم؛ والفوضوي لا يمكنه أن يزعم أن طريقته الفوضوية في إيجاد المؤسسات هي الطريقة الأفضل، بدلاً من إيجادها بطريقة سياسية واضحة. إن أقصى ما يمكن للمرء أن يقوله هو أن هذه المؤسسات هي وحدها التي يترتب عليها، إلى فعاليتها بالنسبة إلى غاياتها الخاصة، أدنى حد من التدخل في مواضيع لا تشكل إكراهاً يطال الحرية المشروعية. ومن هنا، في ظل شروط (إن كانت ثمة شروط على الإطلاق) تكون فيها المؤسسات الفوضوية فعالة، من الواضح أن كل السلطة السياسية ستشكل إكراهاً يخيم على الحرية المشروعية، لأنها تفترض وجود ما هو أكثر من الحد الأدنى من التدخل. ولكن لن يترتب أي شيء من هذا النوع في ظل شروط تكون فيها المؤسسات الفوضوية غير فعالة (وهو ما سأعتبره متضمناً لكل الشروط التي يمكن تحقيقها لضمان الحياة البشرية)؛ في ظل هذه الشروط إذا كانت المؤسسات الفعّالة، حتى ولو كانت تقف عند الحد الأدنى، تتطلب سلطة سياسية، من المؤكد أن ممارسة هذه السلطة لن تشكل إكراهاً يخيم على الحرية المشروعة.

من هنا، فإن نتيجة هذا ستكون أن الحرية الأساسية التي لنا الحق فيها، هي هي حريتنا المشروعة، وهي هي الحرية التي يتحدث عنها لوك حين يتحدث عن المجتمع السياسي بوصفه قائماً للحفاظ على الحرية. ويكمن اللغز في كونه يتحدث أيضاً عن حقنا في الحرية الطبيعية والتحرر من كل سلطة سياسية. وحل هذا اللغز يكمن في أن حريتنا المشروعة

هي، تبعاً لشروط تكون فيها الفوضوية ممكنة (جنة عدن. . باختصار) حريتنا الطبيعية. بيد أن ما ينتج عن هذا، إنما هو أن حريتنا المشروعة تظل هي هي حريتنا الطبيعية، تبعاً لشروط مختلفة (تلي السقوط). إن لوك يرينا كيف أنه يعترف بهذه النقطة حين يكتب قائلاً بأن المجتمع السياسي يحافظ على الحرية. بيد أنه غير قادر على إبراز هذا الإعتراف على سطح محاججته لأن من شأن هذا أن ينسف مقولته ضد فيلمر، بالنظر إلى أن كل سلطة سياسية شرعية تتطلب توافقاً عاماً. ومهما يكن، بما أننا نفتقر إلى أي مصلحة في رفض ما يقوله فيلمر، من المؤكد أن الفكرة القائلة بأن حريتنا المشروعة هي هي حريتنا الطبيعية، ستبدو لنا أقل جاذبية مما بدت للوك. أما الأمر المهم الذي سيبرز هنا، إذا كانت حريتنا المشروعة لا تفترض بالضرورة استبعاد وجود السلطة السياسية، فهو ذاك المتعلق بالتساؤل حول الإرتباط بين حقنا المشروع، وحقوقنا السياسية، التي يفرض علينا احترامها واجب التسامح إزاء الآخرين.

* * *

إن مناداة لوك بأن لنا حقاً في الحرية، لا تنفصل أبداً عن تمسكه بالقانون الطبيعي. فهذا القانون، كما سبق لنا أن رأينا، يقر بكل من التفسيرين اللاهوتي والعقلاني. هنا يتعين علينا، وربما، بشيء من الأسف، أن نغض الطرف عن الجانب اللاهوتي: ولوك، على الرغم من التماثل القياسي الذي يقيمه بين الهندسة والأخلاق، يعجز بشكل جلي عن تزويدنا بصورة للقانون الطبيعي تكون شبه ـ إقليدية[١٥]. ومن هنا يطلع أمامنا التساؤل عما إذا كان للمرء أن يأمل في الوصول إلى تبرير عقلاني للحق في الحرية، ومن ثم، ما إذا كان الحق الذي يتم تبريره على ذلك النحو، هو هو الحق في الحرية الطبيعية. ومن المؤكد أن تلكم كانت، من بين النقاط المركزية التي طالتها النظرية السياسية كما تجلت في القرن الثامن عشر، كما طالها العديد من النظريات السياسية المتحدرة

عن تلك. ومع ذلك، أراني أعتقد أن حديث لوك عن القانون الطبيعي، يُعتبر مكاناً جيداً يمكن الإنطلاق منه، لأنه لا يزعم توفير صورة للفضيلة كلها؛ فالحال أن الأخلاقية الحصرية للقانون الطبيعي لا تشتمل على الأخلاقية المثالية للتميز الشخصي. إن فضائلنا لا تنتمي كلها إلى النوع نفسه، ولسوف يكون من العبث محاولة الوصول إلى تأسيس عقلاني لكل تلك الفضائل[١٦]. فإذا كان العقل العملي الخالص، ينحو بشكل من الأشكال للوصول إلى تأسيس للفضائل، فإن هذا يمكنه أن يشمل بعض الفضائل فقط ـ أي تلك التي تنحو، بمعنى من المعاني، لأن تكون كونية عامة (الكليانية). والحال أن قانون لوك الطبيعي يحتوي على ذلك التطلع إلى الكليانية، مما يجعله قادراً وبكل وضوح على أن يكون موضوع نظرية عقلانية، حتى ولو كانت هناك إمكانية للإرتياب ببعض سمات قانون لوك الطبيعي، ولا سيما في مجال تعاطيه مع مسألة المُلكية، التي لا أقترح مناقشتها ها هنا.

سوف أركز حديثي هنا على الحق في الحرية. ولكن ـ كما أشرت سابقاً ـ إذا كان لحقنا في الحرية أن يحوز على محتوى متماسك، يتعين على هذه الحرية أن تكون حرية محددة، منذ البداية، انطلاقاً من معايير حقوق الآخرين (القانون الطبيعي «الأساسي»). على هذا النحو فقط يمكن لمسألة التأسيس العقلاني للحق في الحرية، أن تبرز ضمن إطار محتوى التأسيس العقلاني للحقوق «الأساسية» الأخرى. وبما أن محتوى هذه الحقوق يتحدد، من جهة، عبر الإحتياجات والرغبات الظرفية، إذا كان لشيء ما أن يكون له أساس عقلاني صرف، فإنه لن يكون سوى مبدأ للحق أكثر تجريداً. وبهذا نصل إلى الفكرة القائلة بأن نظرية الحقوق تقوم على أساس مبدأ للحق مجرد ومفرد ـ حق كل فرد في أن تحترم مصالحه الأساسية فهل يمكن القول بأن هذا الحق عقلاني، بطريقة متمايزة؟ إن الكثير ها هنا يتعلق بما تعنيه العقلانية. فتبعاً لواحدة من التقاليد الفكرية يمكننا أن نقول إن العقلانية ضرورة؛ في هذه الحالة سيفترض بالحاجة

إلى الحق الأساسي في الإحترام، أو بالحاجة إلى الواجب المرتبط به، أن يكون على علاقة بكيفية استخدام المفاهيم الأخلاقية[١٧]. غير أن هذه الفرضية لا تكون ذات مصداقية، إلا إذا جعلت تحليلية بصورة بدائية عبر تعريف متهافت للأخلاق. وذلك لأن البعد المنطقي الوحيد للمفاهيم الأخلاقية هو ذلك القائل بأن ثمة تفريقاً أخلاقياً وحيداً ممكناً هو ذاك الذي يقوم بين أوضاع يكون منها كذلك التفريق اللا أخلاقي ممكناً. بيد أن هذا كله يبدو لنا أوهن من أن يساند أية مزاعم حقوقية قاطعة[١٨]؛ ومع ذلك فإن ثمة مزاعم أكثر وهناً يكون بالإمكان الدفاع عنها. وواحدة من السبل المؤدية إلى هذا تكمن في تفسير «العقلاني» بوصفه «ذي مصلحة ذاتية»، وقد يبدو لنا هذا وكأنه يقودنا إلى ما لا يتجاوز نظرية هوبس حول العقلانية الحذرة، التي تسقط دون الوصول إلى غايتها المنشودة طالما أنها تسمح بوجود مواقف يتصادم فيها احترام الآخرين مع المصلحة ـ الذاتية. ولكن ربما كان من الممكن تفادي الوصول إلى هذه النتيجة عبر التمعن أكثر في مفهوم المصالح نفسه.

إذا عمدنا إلى فصل المصالح عن الرغبات الماثلة (وهو ما يتعين علينا أن نفعله على أي حال)، وتطرنا إلى الذات على أنها كينونة إجتماعية، هل يمكننا أن نتفادى الوصول إلى ربط ممكن بين المصلحة ـ الذاتية واحترام الآخرين؟ قد يكون من الأمور المرضية التمكن من البرهنة على هذا. ولعل أفضل طريقة في هذا السبيل هي تلك التي تكمن في الإستناد إلى نظرية هيغل حول السيد والعبد، النظرية التي تبدو لنا، حقاً، وكأنها ترينا أن وعي ـ الذات، وبالتالي المصلحة ـ الذاتية يتطلب احترام الآخرين بوصفهم مواضيع للوعي يأتي توكيد الوعي لهم لدى المرء، إلى إسباغ القيمة على وعي هذا المرء لذاته، طالما أن وعي المواضيع هو الذي يجعل المرء قادراً على احترام ذاته[١٩]. والفكرة هذه تقوم في أننا لا يمكننا أن نحقق احترام ـ الذات، إلا عبر رؤيتنا لأنفسنا موضع احترام آخرين نحترمهم نحن أنفسنا. والمشكلة مع هذه المحاججة تكمن في

أنها تبسط الأرضية لاحترام بعض الآخرين، وليس جميعهم (كما لاحظ سارتر ذات مرة، عن حق)[٢٠]. ويبدو لي أن الطريقة الوحيدة التي تمكننا من تجاوز هذه النتيجة غير المرضية، مع إبقاء أنفسنا ضمن إطار مسألة المصلحة ـ الذاتية، تكمن في إضفاء الطابع الأخلاقي على ذواتنا بصورة كلية: في القول بأننا جميعاً كائنات أخلاقية بالوراثة، مهتمين ضمنياً بإبداء الإحترام إزاء الآخرين. والحال أن غرين يقدم لنا صياغة نبيهة لهذه الفكرة حين يقول: «الآن نجد أن الذات التي يسعى الإنسان لتحقيقها، ليست شيئاً مجرداً، أو ذاتاً خاوية. بل هي ذات سبق لها أن انخرطت في أقصى الأشكال الفطرية للحياه البشرية، عن طريق المصالح الإنسانية، ومن بينها الإهتمام بالأشخاص الآخرين. وتلك ليست بالضرورة مصالح ترتبط بالأشخاص الآخرين للحصول على مرضاتهم، بل مصالح تعمل لخير هؤلاء الأشخاص الآخرين، مصالح لا يكون بالإمكان تحقيقها من دون الوعي بأن أولئك الأشخاص الآخرين قد أُرضوا»[٢١].

يؤدي هذا إلى النتيجة الصحيحة؛ بيد أنه يبدو لنا وكأنه يصادر على القضية، أو أنه ـ على أقل تعديل ـ يزيح المسألة من حيِّز يسعى للوصول إلى تبرير لاعتبار حق الإحترام كمسألة عقلانية، إلى حيِّز يسعى للوصول إلى تبرير للفرضية القائلة بأن الذات تميل، بالوراثة، إلى إحترام كل الآخرين. والحال أن النظرية الهيغلية توفر لنا بعض الأرضية لمثل هذا الرأي، ولكن ليس بما فيه الكفاية. أضف إلى هذا أن الآراء التي تهدف على هذا النحو إلى إسباغ الطابع الأخلاقي على الذات، إنما تميل إلى التقليل من شأن حيازة شتى الذوات لماهيات منفصلة عن بعضها البعض فإذا ما كنا، بشكل أساسي، مجرد سمات تنتهي إلى مبدأ كمال يقوم على أساس تحقيق ـ الذات (كما يقول غرين)، سيكون ممّا لا ريب فيه أن احترام كل الآخرين سيكون ضرورياً لكل واحد منا. ولكن، كما يلاحظ سيد جويك، ليس ثمة من العبارات ما يمكنه أن يكون منصفاً بالنسبة إلى وضعية شخص يجد نفسه مطالباً بالتضحية بذاته من أجل الآخرين[٢٢].

في نهاية المطاف، من الحقيقي، أن الحسابات من هذا النوع تبدو وكأنها تنويعات، أكثر أو أقل علمانية، على اللاهوتية الطبيعية التي كان لوك يعتنقها. فإذا ما صير مرة إلى النظر إلى اللاهوت الطبيعي على أنه لا يمكن الدفاع عنه، كذلك سيكون حال الحسابات التي تحاول، بهذه الطريقة، أن تسبغ الأخلاق على الذات.

ترى هل ثمة من أسلوب آخر يخدم في تبرير عقلانية الحق الأساسي في الإحترام؟ إنني أرغب هنا في استكشاف أسلوب ممكن. لقد لوحظ، بشكل مستديم أن الأنانية، على الرغم من أنها لا تكون بالضرورة غير متماسكة مع ذاتها بشكل عضوي، تبدو دائماً وكأنها دافع لا يمكنه أن يكشف القناع عن وجهه بوضوح. بمعنى أن الشخص الأناني لا يمكنه أن يقدم أنانيته أمام الآخرين بوصفها سبباً يدفعهم إلى التصرف بما يخدم مصالحه الخاصة. فإذا كان عليه أن يقدم لهم سبباً آخر يدفعهم إلى مثل هذا التصرف، سيتعين على مثل هذا السبب أن يخاطب مجال اهتمام الآخرين ، بشكل يعطي هؤلاء الحوافز التي تدفعهم إلى التصرف؛ ومن الجلي أن هذا السبب لا يمكنه أن ينجز هذا الأمر إذا كان يتطلب التقليل من شأن مصالح الآخرين الأساسية (على افتراض أن الآخرين يعرفون ما هي مصالحهم). بهذا المعنى نجد، بالتالي، أن الأسباب المقدمة كذريعة للتصرف، سواء أقدمت وهي تأخذ في اعتبارها أقصى درجات المصلحة - الذاتية أولا، يتعين عليها أن تظهر الإحترام إزاء من تتوجه إليهم، ولا يستتبع هذا بالطبع، أنها ستكون مضطرة لإبداء الإحترام إزاء كل واحد؛ فحتى إذا كان اللصوص يتحدثون عن كلام الشرف فيما بينهم، لا يحتاجون أن يطبقوا هذا الكلام على ضحاياهم. ولكنه يستتبع أن الأسباب الدافعة للتصرف والتي يراد منها أن تتوجه إلى أي كان، يتوجب عليها أن تبدي احتراماً للجميع؛ وبهذا المعنى يمكن للمرء أن يزعم بأن حق الإحترام يمتلك نوعاً من «العقلية الديالكتيكية (الجدلية)»، حيث أن هذا الحق لن يكون بالإمكان اغتصابه من دون اللجوء إلى نوع من اللاتماسك

التجريبي الذي يسم المقولات التي يتوجب عليها أن توفر السبب الدافع إلى التصرف. فما الذي يمكن لهذه المقولات أن تكون عليه؟ حسناً، إن المقولات السياسية تبدو وكأنها تعطينا مثالاً على هذا، بل وربما المثال الوحيد الذي يرتدي أهمية عملية، على الأرجح. فالحال أن كليانية هذه المقولات لا تتأتى من لدن الفكرة القائلة بأنها ـ أي المقولات ـ قمينةٌ بأن تتوجه إلى أي كان ـ لأن من شأن مثل هذه الفكرة أن تصادر على المسألة؛ بل بالأحرى من الفكرة القائلة بأنها إن لم تفعل، فإن الدولة التي تنجزها ستكون محتوية على رعايا لم تقدم لهم سلطة الدولة أية حوافز تدفعهم إلى العمل، مما يؤدي إلى نسف أية أرضية لنشوء الواجب السياسي لدى مثل هؤلاء الرعايا. وعلى هذا نجدنا وقد وصلنا إلى الإستنتاج القائل بأن أي دولة يكون من شأنها أن تطالب رعاياها بالولاء، سيتوجب عليها أن تقدم نفسها لهم بوصفها ذات حق أساسي في الحصول على احترامهم.

ربما كان هذا الدفاع دفاعاً واهناً عن عقلانية الحق في الإحترام. وقد يحتج أحد قائلاً، بأن هذه المحاججة ليست، في أحسن حالاتها، سوى دفاع عن الكلام عن الإحترام، وليست في حقيقتها دفاعاً عن إبداء الإحترام. ويجب الإقرار هنا بأن ما من شيء يمكنه أن ينزع الطابع العقلاني عن إيديولوجيات تعمل على تقنيع إخفاقها في احترام بعض الجماعات من البشر؛ على الرغم من أن وجود مثل هذه الإيديولوجيات هو الجزية التي لا بد أن تدفعها العملة المزيفة للعملة الصحيحة، كاشفة عبر شكل تقديمها عن العقلانية الجدلية التي تسم حق الإحترام. ومع ذلك، ما إن يصار إلى الإقرار بأن نزعة أنانية حذرة وفطنة لا تتطلب احتراماً كليانياً للآخرين، يمكنها ألا تكون بالضرورة مجرى للفعل غير متماسك مع ذاته، ليس بوسعي أن أرى كيف يمكن تفادي الوصول إلى مثل هذه النتيجة. إن أقصى ما يمكن للمرء أن يقوله هو أنه ما أن يتم الإقرار بالعقلانية الجدلية التي تسم حق الإحترام، ضمن إطار خطابي معين يُصار إلى الإعلان عنه بعد ذلك بصورة معقولة، ستكون ثمة أسباب حذر قوية

تـدفع العـاملين إلى مطابقـة عملهم ضمن ذلـك الإطـار مـع الحق في الإحترام.

وهنا، في مثل هذا السياق، ينهض اعتراض آخر يقول بأن عقلانية الحق الأساسي في الإحترام تكون متناسبة طرداً مع أطر الخطاب ـ تلك الأطر التي يتم عبرها التعبير عن أسباب العمل، تعبيراً يتوجه إلى كل واحد ـ إن أطراً من هذا النوع، ستكون بصورة نمطية، أطراً تحمل في داخلها نوعاً من المشروع العملي الذي لن يكون بالإمكان تحقيقه بنجاح من دون الحصول على تعاون الآخرين، أولئك الذين لا يمكن دفعهم إلى التعاون بالإكراه؛ إن استجابتهم هي المطلوبة؛ واستجابتهم لن يكون في الوسع الحصول عليها إلا بعد إعطائهم الأسباب التي تدفعهم إلى الإستجابة. ومن الجلي هنـا أن تقـديم الأسبـاب بشكـل يستجيب لحق الإحتـرام الأساسي، لا يمكنه أن يكون في حد ذاته كافياً لتأمين الإستجابة؛ أقول هنا فقط إنه ضروري لا أكثر. ولكن هل هناك أية أطر من هذا النوع؛ إنني أرى أن وجود مثل هذه الأطر أمر ضروري، حتى ولو كان ظرفياً، لبناء النظرية السياسية الحديثة. فهناك، أولاً، أن العديد من الغايات التي يهتم بها الناس، لا يمكن الوصول إلى تحقيقها إلا بفضل تعـاون الآخرين؛ وهناك، ثانياً، أن هذا التعاون غالباً ما لا يكون بالإمكـان الوصـول إليه بالإكراه. والحال أن هذا الزعم الثاني يحتاج إلى مزيد من النقاش، لا يمكنني أن أخوض فيه هنا، ومن المؤكد أنه يبدو أن التاريخ قـد عرف مجتمعـات عديـدة اعتمدت اعتمـاداً كبيراً على مبـدأ الإكراه (مجتمـع اسبارطة القديمة مثلاً). لهذا تراني غير راغب في أن أقدم زعماً كليانياً، يتعلق بقابلية التطبيق التي تتمتع بها العقلانية الجدليـة التي تسـم حق الإحترام. كل ما ألح عليه هنا هو أن المرء إذا ما أمعن النظر، مثلاً، في مناهج الإنتاج والتوزيع التي اختبرتهـا المجتمعات الأوروبيـة الحديثـة، سيمكنه أن يعترف بمحدودية الإكراه، وبالتالي بقابلية التطبيق التي تتمتع

بها لدينا المحاججة المدافعة عن العقلانية الجدلية التي تسم حق الإحترام.

والآن بعد أن أظهرت هذه المشكلة، أود أن أترك الأمر عند هذا الحد، وأن أعود إلى قضية الحق في الحرية. فإذا ما اعتبرنا الآن أن مقياس العقلانية في هذا الصدد إنما هو العقلانية الجدلية، سيصبح محور الحديث كنه الحرية التي يصل الحق إليها متحدراً، بالنظر إلى الحقائق الظرفية ذات العلاقة بالإحتياجات والرغبات البشرية، من الحق الأساسي في الإحترام. وكما لاحظت أعلاه، فإن الحرية (إن كان ثمة حرية على الإطلاق) التي لنا الحق فيها، لن يكون بالإمكان تحديدها من دون اللجوء إلى تحديد حقوقنا الأخرى. إنه لمن السهولة بمكان إرضاء الذات بالقول بأن الحق في الإحترام سوف يولد حقوقاً سلبية، كالحق في الحياة، وفي الجسد، وفي غياب المعاناة الممكن تفاديها. أما ما هو أقل وضوحاً، فهو معرفة ما إذا كان يمكن لأية حقوق إيجابية من هذا النوع، أو لحقوق الملكية، أن تنتج على هذه الشاكلة. وبما أنني لست راغباً في الخوض في مثل هذه المواضيع، سأكتفي بأن أقول بأن التخصيص الكامل لأي حق في الحرية سيبدو، في هذا المجال، غير واضح. ومع ذلك فإنه يبدو واضحاً أن حقاً ما في الحرية يمكنه أن ينتج. لأنه بالنظر إلى اهتمامنا البادي بقدرتنا على تحديد سمات هامة من سمات حياتنا كما نختارها بأنفسنا (مثلاً: أين نعيش، أية مهنة نحاول أن نمارس، هل نتزوج أم لا، هل ننجب أطفالاً إلخ - راجع ج. س. ميل «في الحرية» الفصل الثالث)، فإن احترام الآخر يتطلب منا ألا نتدخل في أفعاله التي لن يكون من شأنها أن تصادر على حق أي كان. إن ما هو حرفي عمله (لأنه لا يتوجب عليه ألا يفعله) يطالبنا بحقه في احترامنا له، بألا نمنعه من فعله؛ أي أن علينا أن نعترف بأن من حقه أن يفعله.

إن هذا الحق في الحرية هو - وليس من شأن هذا أن يفاجىء أحداً

بالطبع ـ الحق في «الحرية المشروعة» كما سبق لي أن عرفتها في قسم سابق من هذه الدراسة. فهل هذا هو الحق في «الحرية الطبيعية» بالمعنى الذي يعنيه لوك؟ سيكون من المفاجىء لنا أن يكون كذلك، فبما أن الاطار الخاص الذي يمكن ضمن حدوده الدفاع عن العقلانية الجدلية التي تسم الحق الأساسي في الإحترام، هو إطار السجال السياسي، فسيكون من الغريب أن يتمكن أحد من أن يستخلص من هذا الحق، حق التحرر من كل سلطة سياسية. لأن من شأن هذا الأمر أن يبدو وكأنه يدفع المرء إلى خارج الإطار الذي يمكن ضمن حدوده الدفاع عن عقلانية الحق في الحصول على تلك الحرية.

قد يتبدى من هذا أن هذه المحاججة غير منصفة للفوضويين: إذ لماذا يتعين ألا يسمح لهم بالتعبير عن قضيتهم داخل إطار المنبر السياسي؟ الجواب هو أنهم ليسوا بمستبعدين؛ فمن الواضح أن في استطاعتهم أن يدخلوا قضيتهم ضمن إطار السجال السياسي. أما ما هو مستبعد فهو تمكنهم من أن يطالبوا لأنفسهم بموقف معرفي جوهري بلجوئهم وحسب، إلى المطالبة بحقهم في الحرية الطبيعية. وما ذلك إلا لأن ليس ثمة ضمن إطار السجال السياسي ما من شأنه أن يجعل من هذا الحق أكثر عقلانية من حق في الحرية لا يجابه كل سلطة سياسية باعتبارها كابحاً للحرية، بل ينظر إلى الحق في الحرية بوصفه حقاً ينجز ضمن إطار منظومة تنبني على حد أدنى من السلطة السياسية، التي تدافع عن حقوق الأفراد وتحميها.

منذ اللحظة التي يقبل فيها المرء بالمبدأ القائل بأن الحق في الحرية ليس هو هو الحق في الحرية الطبيعية، سيتوجب عليه أن يوافق على الفكرة القائلة بأن كل سلطة سياسية إنما تنبني على أساس التوافق، وعلى الأقل بالمعنى الذي يعرض به لوك هذه الفكرة. وقد يمكن اعتبار هذا الأمر غير سيء، بالنظر إلى مقدار العبث الذي يطبع نظرية لوك. ومع ذلك

فإن نظرية لوك تشير، وإن بشكل متردد، في اتجاه السياسة الديمقراطية[٢٣]. أما المسألة التي أود أن أختم بها كلامي ها هنا، فهي تلك المتسائلة حول ما إذا كان الحديث عن الحق في الحرية المشروعة، وعن الدفاع المواكب، عن الحق بوصفه عقلانية جدلية، استكشفت سماتها أعلاه، يوفران لنا الأساس لأية حقوق سياسية ديمقراطية بصورة إجمالية.

إن النقض الأوضح لأي رابطة في هذا المجال، هو ذاك الذي يحيلنا إليه إيزايا برلين في دراسته «مفهومان للحرية»[٢٤]. حيث إنه من بين السبل العديدة ـ وغير ذات البعد الواحد ـ التي يسعى بها برلين للوصول إلى رسم التناقض بين الحريات «السلبية» و«الايجابية» يبدو التناقض المهيمن وكأنه ذاك القائل بأن الحرية السلبية هي ما أطلقت عليه إسم «الحرية المشروعة»، بينما تكون الحرية الإيجابية هي الحق في التعبير السياسي داخل دولة من الدول. وبما أن برلين يشدد على التناقض بين هاتين الحريتين، نراه يخوض في عملية إنكار وجود أي ارتباط عضوي بين الحرية المشروعة والحقوق الديمقراطية. وهو يعبر عن ذلك الإنكار على النحو التالي: «إن الحرية بهذا المعنى [أي بالمعنى السلبي] ليست، منطقياً، على علاقة بالد يمقراطية أو بالحكم ـ الذاتي. إن الحكم الذاتي بإمكانه أن يوفر لنا ضمانة أفضل من أجل الحفاظ على الحريات المدنية، من تلك التي توفرها لنا الأنظمة الأخرى.. وهذا ما جعل الفوضويين يدافعون عنه. ولكن ليس ثمة أي ارتباط ضروري بين الحرية الفردية والحكم الديمقراطي. حيث أن الجواب على السؤال القائل: من يحكمني؟ يختلف، بشكل منطقي، عن السؤال القائل: إلى أي حد تتدخل الحكومة في شؤوني؟ والحال أن التناقض الكبير بين مفهومي الحرية السلبية والحرية الإيجابية، يكمن في هذا التفريق، في نهاية التحليل»[٢٥].

من ناحية، يبدو زعم برلين هنا غير قابل للنقض: فبشكل محدد،

كانت هناك من الناحية العملية حكومات غير ديمقراطية تمكنت من حماية الحرية وغيرها من الحقوق العادية لدى رعاياها، بأفضل مما فعلت حكومات ديمقراطيات عديدة، والمثال على هذا بروسيا في عهد فردريك الأكبر، والنمسا في عهد جوزيف الثاني(٢٦)؛ كما أن أوغندا في ظل الإستعمار البريطاني تعطينا مثالاً آخر مقبولاً. ومع ذلك، فإنني أريد أن أقول بأن هناك رابطاً، طالما أن تبرير الإعتراف بالحق في الحرية، يبرز من خلال تبرير الحقوق الديمقراطية: إن المرء لا يمكنه أن ينظر إلى الحق في الحرية باعتباره عقلانياً، حتى ولو كان من الممكن التمتع بالحق الأول من دون الثاني. والمحاججة التي تدافع عن هذا الزعم تعود في الأصل إلى العقلانية الجدلية التي تسم الحق في الحرية. فإذا كان إطار السجال السياسي، والنقاش العملي، وتوفير الأسباب التي تبرر العمل هي ما يتطلب، بشكل عقلاني، احترام الحق في الحرية، فمن المؤكد أن مثل هذا الإطار يبرز بوصفه احتراماً عقلانياً للحق في المشاركة في السيرورة السياسية. إذ ما الذي يجب أن يتمحور النقاش مع الآخرين من حوله، من الناحية العملية، إن لم يكن التعامل مع المحاورين بوصفهم كائنات ينبغي على المرء أن يأخذ آراءها بعين الإعتبار قبل أن يقوم هو نفسه بأي فعل؟ إن النقاش العملي لا يقوم بأي حال على إصدار الأوامر وإطاعتها؛ بل إنه يتخذ مكانته، تحديداً، حينما لا تكون ثمة هيمنة لأية سلطة إكراهية، وهو يفترض مسبقاً وجود استعداد للإستجابة إلى آراء الآخرين، وتعديل المخططات الخاصة إذا ما قدم الآخرون اعتراضات جيدة إزاء سيرورة تحرك ما. وعلى هذا النحو تبدو أرضية الإفتراض بأن الحق في الحرية يعطى لنا بوصفنا كائنات عاقلة، على أنها هي هي أرضية الإفتراض بأن من حقنا أن نشارك في عمليات اتخاذ القرار، في دولتنا.

ما ينتج عن هذه المحاججة هو الحق في المشاركة: ويبدو لي أن من فضائل مثل هذا الدنو أنه لا يحاول أن يقدم ممارسة الحقوق الديمقراطية، لا على أنها نوع من التوافق (لوك) ولا كممارسة يفرض فيها

المرء على نفسه واجباً ما، كان من شأنه أن يتحمله لو فرضه الآخرون عليه (روسو). وذلك لأن أياً من هاتين الصورتين لممارسة الحقوق الديمقراطية، لا يلقي بالاً كبيراً لوضعية واحد ينتمي إلى أقلية من الأقليات ضمن إطار حكم تمارسه الأكثرية. فهل لمثل هذا الواحد أن يذعن أمام قانون كان قد صوّت ضده؟ هل له أن يفرض هذا القانون على نفسه عبر تصويته ضده؟ يقيناً أن ثمة مناورات عديدة يمكن اللجوء إليها من أجل إنقاذ المظاهر؛ لكني لا أعرف منها ما هو مقنع.

إن هذا الدنو يتفادى الخوض في مثل هذه الصعوبات، عبر تمسكه بالحق في المشاركة في سيرورات صنع القرار في الدولة، لا عبر تمسكه بالحاجة إلى التوافق كأساس للحقوق الديمقراطية. ومن المؤكد أنه يفعل هذا عبر إضعاف مزاعم المواطنين الأفراد. إن شخصاً يشارك في سجال عام قد يكون من شأنه أن يسقط في التصويت الأخير، حتى ولو كان يشعر بأنه هو الذي قدم أفضل المحاججات. لكن هذه سمة لا نعرفها من سمات السجالات العملية، مهما كان حجم العقلانية التي تحكمت بسيرورتها. قد نأمل في الحصول على رضى الآخرين، ولكن ليس لنا أن نتوقع هذا الرضى أو أن نطالب به. ما يمكننا أن نطلبه إنما هو احترام كاف من لدن أولئك الذين ينبغي عليهم أن يصغوا إلى آرائنا، وأن يسمحوا لنا بالإصغاء إلى آرائهم، وأن يتعاملوا مع محاججاتنا بجدية، وأن يسمحوا لنا بأن نصحح لهم أخطاءهم، وهكذا دواليك. وهذا المطلب العاقل هو ما يقف في أساس حقوقنا الديمقراطية.

عند هذه النقطة يصبح في إمكاننا أن نعود إلى مسألة التسامح وتبريرها. إن الحق في المشاركة يفرض على المواطنين واجب السماح بمثل هذه المشاركة. وهذا السماح لا ينفصل أيما انفصال عن التسامح مع التعبير عن مواقف سياسية مختلفة عن مواقف الآخرين، ومع تقديم تلك المواقف سجالياً. ومن هنا فإن التسامح مع الإنشقاق السياسي، أو

المعارضة السياسية، لا يتوجب أن ينظر إليه بوصفه نابعاً، وحسب، من احترام الحق في الحرية. إن هذا الحق يأتي بشيء من التبرير للتسامح السياسي، ولكن تماماً كما يأتي بأي شكل من أشكال السلوك غير المضر؛ ولما كان الإنشقاق السياسي يهدد الحقوق في بعض الأحيان (يهدد الملكية والحرية، مثلاً)، يكون التسامح على هذه الأرضية وحدها محدوداً. إن الدفاع عن التسامح السياسي بالرجوع إلى حقنا في الحرية وحدها، أمر من شأنه أن يصادر على المحتوى السياسي للأفعال التي يتعين التسامح معها. بالتناقض مع هذا، نجد أنه حين تكون المطالبة بالتسامح السياسي مؤسسة، بكل وضوح على قاعدة الحق السياسي والحق في المشاركة، سيكون من شأن هذا التسامح أن يترسخ بصورة أكثر أماناً. وذلك لأنه إذا كان الحق في المشاركة ـ كما سلف لي أن أشرت ـ متلازماً مع امتلاك أي حق من الحقوق، عند ذلك يكون الدفاع عن ذلك الحق، وما يرتبط به من واجب التسامح السياسي حائزاً على دلالة لا يمكن لأي محاججة تتعلق بحقنا في الحرية أن توفرها.

الهوامش

(١) نشر أولاً في العام ١٦٩٠. كل الإقتباسات تعود إلى الطبعة المنقحة التي أصدرها ب. لازلت، كامبردج، ١٩٦٣.

(٢) المرجع المذكور II ، ص ٢٠٩.

(٣) المرجع المذكور I، ص ٣.

(٤) المرجع المذكور II ، ص ٢٢.

(٥) المرجع المذكور، II ص ٦١.

(٦) المرجع المذكور II ص ٦.

(٧) إن هاتين النظرتين إلى العلاقة بين العقل والقانون الطبيعي، تندوان اشكاليتين من وجهة نظر دراسة لوك، لكني لن أتابع هذا الأمر.

(٨) للحصول على تفاصيل هذا السجال، راجع مقدمة لا زلت لهذه الطبعة، مرجع مذكور رقم ١.

(٩) المرجع المذكور II ص ١٣١.

(١٠) المرجع المذكور II ص ٥٧.

(١١) المرجع المذكور II ص ٥٧.

(١٢) لقد ناقشت المسألة المتعلقة بما إذا كان ثمة مفهومان للحرية: واحد «ايجابي» والثاني «سلبي» في دراسة بعنوان «ماكميلان ومفهوما الحرية» نشرت في «راتيو».

(١٣) مرجع مذكور II ص ٥٧.

(١٤) مرجع مذكور II ص ٦.

(١٥) راجع «دراسة» الكتاب الرابع، الفصل ٣، القسم ١٨، كذلك راجع «دراسات حول القوانين والطبيعة» للوك، من تحرير ف. فون ليدن، اوكسفورد العام ١٩٥٤، خاصة الصفحات ١٩٩ - ٢٠١، كذلك، راجع مقدمة فون ليدن ٥٤ - ٥٧.

(١٦) علمت، أولا، بهذه النقطة من أندريه غومباي. من أجل مناقشة جيدة معه، راجع ت. ناجل «تفتيت القيمة» في كتابه Mortal Questions ، كامبردج ١٩٧٩.

(١٧) راجع ر. م. هير «التفكير الأخلاقي»، اوكسفورد ١٩٨١.

(١٨) راجع ج. ل. ماكي «الأخلاق»، هارموندزوورث، ١٩٧٧، ص ٩٦ ـ٩٧.

(١٩) راجع ج. ف. هيغل «علم ظهور العقل»، ترجمه إلى الإنكليزية ج م. . باللي، طبعة منقحة، لندن، ١٩٣١، ص ٢٢٩ ـ ٢٤٠.

(٢٠) جان ـ بول سارتر «نقد العقل الجدلي»، ١٩٧٦، الترجمة الإنكليزية ص ١٥٨، ملاحظة ٣٧.

(٢١) ت. هـ. غرين «مدخل الى الأخلاق»، أوكسفورد، ١٨٨٣، ٢١٠.

(٢٢) هـ. سيد جويك «محاضرات حول غرين، سبنسر ومارتينو»، لندن، ١٩٠٢، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٢٣) من أجل مراجعة بحث ممتاز حول مكانة التوافق في نظرية لوك السياسية، راجع ج. دان «التوافق في نظرية جون لوك السياسية» في «المجلة التاريخية» المجلد ١٠، ١٩٦٧.

(٢٤) هذه الدراسة أعيد نشرها في كتاب إيزايا برلين «٤ دراسات حول الحرية»، أوكسفورد ١٩٦٩، وأعود إلى هذه الطبعة في مقتبساتي.

(٢٥) المرجع المذكور، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢٦) المرجع المذكور، ص ١٢٥، الملاحظة ٣.



وموسوليني وستالين ـ؛ إضافة إلى سقوط تشيكوسلوفاكيا الديمقراطية في العام ١٩٤٨، وغزو العام ١٩٦٨، والعديد من الأمثلة الأخرى، كل هذا يرينا ما الذي يمكن أن يحدث، وكيف يمكن له أن يحدث. ومن المؤكد أن من واجبنا أن نتعلم من هذه الأحداث: علينا أن نتعلم من التاريخ ومن أخطائنا.

إن خشيتنا المبالغ فيها من أننا معشر المؤمنين بالتسامح قد نصبح نحن أنفسنا لا متسامحين، هي التي أدت بنا إلى الموقف الخطأ، والخطير الذي يوجب علينا أن نتسامح مع كل شيء، وربما حتى مع أعمال العنف. وبالتأكيد مع أي شيء يظل دون الوصول إلى فعل العنف بنزريسير. إن هذا الموقف مفهوم بل ومثير للإعجاب بطريقة من الطرق، وذلك لأنه ينبع من تلك النظرة التي تقف في أساس التسامح كله: النظرة التي تقول بأننا كلنا قابلون لأن نخطيء ولأن ننادي بارتكاب الخطأ؛ النظرة التي تقول بأنني أنا قد أكون على خطأ، وقد تكون أنت على صواب، وأنه ينبغي علي أن أعلّم نفسي كيف لا أنخدع بذلك الشعور الغريزي الخطير، أو تلك القناعة التي تملي عليّ بـ: أنني أنا من هو على صواب دائماً. إن علي أن أحذر هذا الشعور مهما كانت قوته. وذلك لأنه كلما كان أكثر قوة، كلما كان الخطر الكامن في إمكان أن أخيب ظن نفسي بنفسي أكبر؛ ومعه خطر أن أصبح أنا نفسي متعصباً غير متسامح.

إن ما من أحد رأى هذا كله بأوضح مما فعل فولتير، ولا أحد ضاهى فولتير في روعة التعبير عنه، حيث يكتب (وأنا أنقل هنا نقلاً حراً)[1]:

«ما هو التسامح؟ إنه نتيجة ملازمة لكينونتنا البشرية. إننا جميعاً من نتاج الضعف: كلنا هشّون وميالون للخطأ. لذا دعونا نسامح بعضنا البعض ونتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل. وذلكم هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة. المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة».

إنني معجب إعجاباً كبيراً بالصياغة التي وضعها فولتير. فمحاججته

هنا متماسكة. وهي مؤسسة على نظرة سقراطية تقول: «إنني أعرف أني لا أعرف.. وبالكاد أعرف هذا»[٢]. وفي هذا ما يكفينا للمطالبة بضرورة أن نتسامح مع بعضنا البعض بشكل تبادلي. لكنه لا يكفي للدفاع عن التسامح إذا ما شُنّ ضده هجومٌ ما.

كان فولتير يرى بكل وضوح أن على التسامح أن يكون تبادلياً: أي أنه يتعين عليه أن يقوم على مبدأ التقابل. لكنه لم يتوقع قيام مجتمع ديمقراطي يصبح التسامح فيه مبدأ مقبولاً، وليس فقط على شكل تسامح ديني، بل كذلك على شكل تسامح سياسي. كما أنه لم يتوقع أنه، داخل هكذا مجتمع، سوف تنهض أقليات لن تكون راغبة في تقديم مقابل للتسامح الذي تقدمه لها الأكثرية: أقليات تقبل بمبدأ اللاتسامح؛ تقبل بنظرية ضرورة العنف، بل وتصل إلى حد القيام بأفعال عنيفة. وأن لدينا من الأسباب ما يدفعنا إلى الإعتقاد، بأن هذه الأقليات سيكون من شأنها أن تلغي الديمقراطية، وحرية القول، والتسامح، إذا ما قيض لها أن تنجح في الوصول إلى السلطة ولو ليوم واحد.

ومشكلتنا تكمن هاهنا: هل علينا أن نتسامح مع هذه الأقليات أم لا؟ إن لم نتسامح معها سنبدو وكأننا نتنكر لمبادئنا الخاصة؛ سنبدو وكأننا نتنازل أمام اللاتسامح، فنصبح بالتالي منافقين، وإن تسامحنا معها، قد نضحي مسؤولين عن نهاية الديمقراطية ونهاية التسامح.

يقيناً أن ما من واحد من كبار المدافعين عن التسامح ـ من إيرازموس إلى جون لوك، إلى جون ستيوارت ميل ـ لم يتنبأ بإمكانية الوصول إلى هذا الموقف غير المسر. ومع ذلك علي أن أقول هنا أن لوك وميل، وعديداً من أولئك الذين تبعوهما، تمكنوا من تطوير نظرية التسامح والديمقراطية، بما يكفي لتوفير جواب صالح كل الصلاحية للرد على السؤال التالي: ما الذي يتعين عمله في هذه الوضعية الجديدة؟ وذلك لأنهم رأوا بكل وضوح أن التسامح لا يمكن له أن يكون من غير حدود.

بالنسبة إلى وضعيتنا، من الواضح أن الجواب، في صيغته العملية البحتة سيكون على هذه الشاكلة: طالما ظلت هذه الأقليات اللامتسامحة تناقش وتنشر نظرياتها باعتبارها مقترحات عقلانية، يتوجب علينا أن نتركها تفعل هذا بكل حرية. بيد أن علينا أن نلفت انتباهها إلى واقع أن التسامح لا يمكنه أن يوجد إلا على أسس التبادل، وأن واجبنا الذي يقتضي منا التسامح مع أقلية من الأقليات، ينتهي حين تبدأ الأقلية أعمال العنف. وهنا يطلع سؤال جديد: ترى أين ينتهي السجال العقلي وتبدأ أعمال العنف؟ والحال أن هذا الأمر لن يكون من اليسير تقريره في الممارسة، لأن عمل العنف قد يبدأ على شكل أعمال تحريض على العنف أو على شكل مؤامرة تنحو إلى إسقاط الديمقراطية الدستورية. وبالطبع، فإن لا التحريض ولا التآمر يكون من السهل تمييزهما عن أشكال التحرك الأكثر قابلية لأن تجابه بتسامح. وهذا الأمر يعتبر نمطياً بالنسبة إلى معظم الوضعيات في علاقتها مع القانون. فمثلاً، قد يكون من الصعوبة بمكان تمييز القتل المتعمد من القتل غير المتعمد، أو عدم الكفاءة من التخريب المقصود.

أنا أرى هنا أن الوضع المعنوي والنظري يكون واضحاً تماماً من الناحية المبدئية. ومع ذلك فإن العديد من الناس يشعرون، في أعمالهم، بضرورة التمسك بالتسامح إلى درجة تجعلهم غير راغبين في ملامسة الفرق، مثلاً، بين الحزب السياسي بالمعنى الديمقراطي - كحزب يظل متمسكاً بالقواعد الديمقراطية حتى ولو كسب الأكثرية -، وبين الحزب الآخر الذي يتآمر - ربما بشكل علني أو بشكل سري إلى حد ما - لإلغاء الديمقراطية. وأن يكون مثل هذا الحزب ساعياً لهذا بالسبل الديمقراطية، أو بغيرها، أمر لا يهم هنا كثيراً: فإزالة الديمقراطية ستؤدي، في جميع الأحوال، إلى قيام الأعمال التعسفية وإلى العنف. ونحن يتعين علينا ألا نذعن أمام مثل هذا الحزب، حتى ولو كسب أصوات الأكثرية.

إزاء السؤال المتعلق بما إذا كان لمثل هذا الحزب الحق في المناداة بضرورة التسامح معه، أعتقد أن النظريات تعطي جواباً واضحاً. وهذا الجواب هو: لا. إننا لسنا بحاجة للتسامح مع التهديد باللاتسامح؛ ولا يتعين علينا أن نتسامح معه، خاصة إذا ما أضحى التهديد خطيراً.

إن علينا، بالتأكيد - ويمكننا بالطبع - أن ننقض نظريات أولئك الذين يحاولون تبرير استخدام العنف. وهذه النظريات تكون على الدوام متشابهة في جوهرها. فهي تقوم على المزاعم القائلة بأن ديمقراطيتنا وتسامحنا معيبان، وأننا نحن، معشر الذين نزعم أننا متسامحون، كنا أول من استخدم العنف، ومن يستخدم العنف في الأزمان كافة. ومن الطبيعي أن مثل هذه المزاعم واردة على الدوام.

ولن أنسى أبداً أنني كنت أسمعها مصحوبة - وخاصة في العامين ١٩١٨ و١٩١٩ - بكلام عن أن «الرأسمالية» مسؤولة بفعل عنفها المستديم عن عددٍ من الضحايا اليومية يفوق كل ما تسفر عنه الثورة الإشتراكية في طول تاريخها وعرضه. ولن أنسى أبداً أنني أنا نفسي صدقت هذه الحرافة طوال أسابيع عديدة، قبل أن أبلغ السابعة عشر من عمري، وقبل أن أشاهد بأم عيني عدداً من ضحايا الثورة الإشتراكية. ولقد كانت تجربة جعلتني إلى أبد الآبدين شديد الإنتقاد إزاء مثل تلك المزاعم، وإزاء كل المصادر التي تحاول أن تبرر استخدام العنف، من أي جهة جاء. ولقد غيرت رأيي إلى حد ما حين سمعت غورنغ يقول بعد وصول النازيين إلى السلطة بفضل الإنتخابات العامة، أنه سوف يساند شخصياً أي جندي من جنود قوات العاصفة يضطر لاستخدام العنف ضد أي كان؛ حتى ولو ارتكب هفوة صغيرة وقبض على شخص غير الشخص المطلوب. ثم كانت «ليلة الخناجر الطويلة» الشهيرة - الليلة التي أطلق عليها النازيون إسمها قبل حصولها. كانت تلكم هي الليلة التي استخدموا فيها خناجرهم الطويلة ومسدساتهم وبنادقهم، ليس ضد خصومهم، وليس ضد اليهود،

بل بالأحرى ضد بعض أكثر قادتهم شعبية، ضد خصوم لهتلر كانوا في عداد صفوف مؤيديه وخاصته، ومنهم روهم والعديد من رفاقه[٣]. . (قارنوا هذا بالكيفية التي استخدم بها ستالين محاكمه، وفي نفس الوقت تقريباً ـ قبل الحرب العالمية الثانية بفترة يسيرة ـ من أجل تحطيم الحرس القديم، والقيادة الشيوعية العتيقة، وبعد ذلك عدداً من الذين كانوا قد خدموه بكل إخلاص، حتى اللحظة التي انتهى فيها هو نفسه ـ وكما يعتقد البعض ـ على يد الجلاد الذي ساعده ضد أعدائه. وقارنوا هذا بالكيفية التي استخدم بها روبسبيير سلطته ضد رفاقه حتى اللحظة التي واجه فيها هو بدوره المقصلة).

إذن، بعد تلك الأحداث في ألمانيا، تخليت أنا عن ارتباطي المطلق بمبادىء اللاعنف: فلقد تبين لي أن للتسامح حدوداً.

ولكن بِمَ يمكننا اليوم أن نرد على المزاعم القائلة بأننا نحن، معشر الديمقراطيين، نحن المدعوين «رأسماليين» الذين كنا من استخدم العنف، ومن لا يزال يستخدم العنف حتى اليوم؟

أنا أعتقد أنه يجدر بي أن أجابه هذه المزاعم بالكلام بكل ثقة عما أعتقده الحقيقة. أعتقد أن علينا أن نتحدى خصومنا بأن يرونا أين أخطأنا وكيف. أنا يمثل في ذهني واقع أن مجتمعاتنا الغربية الديمقراطية هي المجتمعات الأكثر حرية وتسامحاً وعدلاً، والأقل عنفاً من بين المجتمعات التي نعرفها كافة: اللهم إذا استثنينا مجتمع الأسكيمو كما كان قبل القرن العشرين. في ذلك المجتمع كانت هناك حالات قتل متعمد أو غير متعمد، ولكن لم يكن ثمة أية أشكال عنف سواها، على حد علمنا. كان أولئك الأسكيمو يعيشون من دون حكومة تقريباً؛ ولربما كان بالإمكان تفسير غياب العنف عن عالمهم بواقع التوزع الفسيح جغرافياً لشعبهم على مساحات واسعة جداً من الأراضي.

لقد سبق أن قلت دائماً إنني أنظر إلى مجتمعنا باعتباره أفضل

مجتمع وجد حتى الآن. وإنه لمن الاجـرام ألا يقول المرء هذا إن لم يكن مؤمناً به حقاً ـ بل إن لم يقله بكل قوة ـ وإنه لعلى المرء أن يحارب أولئك الذين يصرون على جعل العديد من الشعوب الصغيرة، تعيسة عبر إقناعها بأننا نعيش في عالم مريع، في ما يشبه الجحيم الرأسمالي. الحقيقة هي أننا نعيش في عالم بـديع، في عـالم جميل، وفي مجتمـع حر مفتـوح ومدهش. يقينا أنه على الموضـة في أيامنـا هذه ـ وهـو أمر متـوقع بـل ومطلوب من المثقف ـ أن يقال ما هو عكس هذا، وأن يصار إلى الشكوى بقـوة من أمراض مجتمعنـا، ومن الظلم المتـراكم في هذا المجتمـع، وخاصة في إزاء التفاوتات المريعة (وربما أيضاً إلى تهديدنا بحلول يوم الشنق علينا، حين ننال ما نستحق جزاء ما اقترفنا. .)

وأنني لأعتقد بأن هذا كله غير صحيح.

صحيح، كل الصحة، أن ثمة أناساً قليلي العدد، لكنهم شديدو الثراء. ولكن أي ضيرٍ في هذا لك أو لي؟ وإنه ليكاد يكون صحيحاً كل الصحة أن ما من أحد يعاني الأمرين لمجرد أن هؤلاء الناس القلة أثرياء؛ هذا إذا لم نذكر أن قلة من بين هذه القلة الثرية، تنفق الكثير من مالها على أمور كتأسيس الجامعات وإعطاء المنح وإقـامة كـراسي التعليم، وعلى إنشاء المعاهد المتخصصة في البحوث السرطانية على سبيـل المثال لا الحصر.

الحقيقـة هي أن مجتمعاتنـا ـ على الرغم من أنهـا وديمقراطيـاتنا الغربية لا تزال شديدة البعد عن الكمال ـ تعتبر المجتمعات الوحيدة التي تتمتع بقدر كبير من الحرية، ويبذل فيها الكثير من الجهود من أجل خير المحتاجين، وفيها قدر كبير من التساوي أمام القانون، وتتمتع بقدرٍ كبير من التسامح. يقيناً أن مجتمعنا لا يزال أبعد من أن يكون مجتمعاً كاملاً. . فهناك الكثير من إساءة استخدام المخدارت والتبغ ـ الذي هو بدوره مخدر

بالغ الخطورة ـ والكحول؛ لكن هذه الأمور، أمور يصعب تفاديها، طالما أن الحرية عزيزة علينا.

هنا أتوقع أن يجيبني مجيب: لكن هذه الأشياء إنما هي عوارض، عوارض تشير إلى التعاسة التي تعانيها الأجيال الجديدة؛ وهذه الأجيال تشعر بالتعاسة من جراء التفاوتات الإجتماعية والبطالة. فإذا كنتم بالتفاوت الإجتماعي تعنون أن ثمة من الناس من يملكون مالاً يزيد عما يملكه الآخرون، سأقول إن هذا الأمر لا يهمني طالما أن هؤلاء الآخرين بإمكانهم أن يعيشوا عيشاً معقولاً. أما البطالة فمسألة مختلفة كل الإختلاف.

إنني مدرك لواقع كون البطالة أمراً مريعاً، ومرضاً إجتماعياً حقيقياً، بل وهي المعضلة الأكثر هولاً من بين كافة معضلاتنا الإجتماعية. ولست أدري، بالطبع، كيف يمكن مداواة هذا الداء الإجتماعي الرهيب. إن هناك، من بين أصدقائي، من هم من علماء الإقتصاد المشهورين.. ولكني لست بحاجة إلى القول بأنهم يختلفون فيما بينهم بصدد طريقة معالجة البطالة. لكني واثق من أمر واحد في هذا المجال على الأقل: لو كان هناك دواء معروف للبطالة لما كانت هناك بطالة.. إذ ما من حكومة كان من شأنها أن تفلت من بين أيديها أية فرصة تعطيها إمكانية للفوز بالإنتخابات فوزاً مؤكداً لو حلت مشكلة البطالة.

أكرر هنا أن مجتمعنا بعيد عن أن يكون كاملاً. بيد أن أي نقاش حول أخطاء مجتمعنا هو أمر ينال ترحيباً في الديمقراطيات الغربية؛ بل وثمة خطوات عملية تهدف إلى معالجة المسائل، تتخذ، وثمة بحث عن خطوات أخرى، في كافة الديمقراطيات يفوق بكثير ما حدث في أي زمن سابق، أو يحدث في أي مجتمع آخر.

وفي محاولة مني للرد بشكل منصف على أولئك الذين يعتقدون بأن ديمقراطيتنا الغربية وتسامحنا معيبان، أجدني أطرح السؤال التالي: هل

يمكن اعتبار ديمقراطيتنا حكم طغيان مقنّع، حتى ولو ظهرت على هذا النحو؟ على هذا السؤال يمكننا أن نقدم الجواب التالي :

فلنأخذ كمثال على الديمقراطية الممارَسة، نفوذ الرأي العام في أميركا. إن هذا الرأي العام هو الذي جعل من المستحيل على الحكومة أن تستخدم السلاح النووي في حرب كوريا أو في حرب فييتنام، مع أنه من الممكن القول بأن استخدام مثل هذا السلاح كان من شأنه أن يوصل إلى الإنتصار في الحربين، بدلاً من نصف الهزيمة في الحرب الأولى، ومن الهزيمة الكاملة في حرب فييتنام، وهذا الرأي العام هو الذي أجبر الرئيس ريتشارد نيكسون على الإستقالة. من الطبيعي أن الرأي العام يحتاج إلى زمن ما قبل أن يتبلور. غير أنه نجح للمرة الأولى في التاريخ في وقف حرب كانت متواصلة، من دون انتخابات وفقط لأنه رفض أن يواصل تقديم أي دعم لها. وأنا لست أعلم شيئاً عن أي حدث مماثل في التاريخ قاد إلى مثل هذا الإنتصار؛ في ما يمكننا أن نطلق عليه إسم المخرج الأخلاقي للحرب. ويمكننا أن نقول هذا من دون أن نحكم بما إذا كان الرأي العام على حق، خاصة إذا أخذنا في نظر الإعتبار ما حدث في جنوب شرق آسيا منذ الإنسحاب الأميركي. إن الأمثلة التي أطرحها هنا إنما تهدف للتدليل على أن الديمقراطية ليست عبثاً.

لا تنحو أمثلتي بالطبع إلى إظهار أن الرأي العام، دائماً، على حق، أو أنه كان على حق في تلك الأحوال، أو أنه سوف يكون على حق، مستقبلاً. بيد أن هذا لا يمكن إظهاره بشأن أي رأي، عاماً كان أم سلطوياً. وليس هو المراد ها هنا. ألمراد هنا هو التساؤل حول ما إذا كانت الديمقراطية عبثاً أم لا. وتبدي محاججاتي، بأوضح ما يمكن لنا أن نبتغي، أن الديمقراطية ليست عبثاً. ومن هنا يمكن الرد على المحاججات النمطية التي تلجأ إليها الأقليات المدافعة عن مبدأ اللجوء إلى العنف.

وهنا يمكننا أن نورد كلمة أو كلمتين فيما يخص مسألة أقل أهمية

بكثير. ففي بداية سنوات الخمسين، من بعدما صير إلى نقض نظرية التاريخ الماركسية، تحولت بعض أشكال الماركسية لتصبح مجرد شكاوى غامضة من مساوىء العالم والحياة، وخاصة، من جراء الإضطرار للعيش في جحيم «الرأسمالية». وهكذا، بدلاً من تقديم نظرية معينة، صير إلى رفع الشعارات، وخاصة تلك التي تدور من حول مصطلح «الإغتراب»: وكانت الشكوى تكمن في كون «الرأسمالية» تغريباً عن أسلوب عيشنا الطبيعي، وتسلب منا بيئتنا الطبيعية.

أنا على استعداد اليوم للإقرار بأن بعض المباني وغيرها من ضروب التطور المعماري، ولا سيما ما يعود منها إلى أيام ماركس، مريعة، وأنها كانت دون أدنى شك مرتبطة بذلك «النمط من الانتاج» ـ نستخدم التعابير الماركسية ـ الذي كان ماركس يسميه «رأسمالياً». وأنا مستعد أيضاً للإقرار بأن الشروط التي كان على العمال أن يعملوا في ظلها، كانت أكثر رهبة، وللإقرار كذلك بأن شروط العمل، في العديد من الأمكنة، لا تزال سيئة وتحتاج إلى تحسين، حتى ولو كانت في الأمكنة كافة قد تحسنت إلى حد ما.

غير أني لست بقادر على أخذ الماركسيين على محمل الجد حين يشتكون بصخب من الميل العام نحو الإغتراب: من تغريبنا عن بيئتنا الطبيعية .

وذلك لأن هذا الميل، هو واحد من ميول أو اتجاهات الحياة الأساسية، واحد من اتجاهات عملية التأقلم. فالحال أن الجينة الأولى العارية، التي تفاقمت عدداً وسط كومة من الأنزيمات (على افتراض أنه كان ثمة شيء من هذا القبيل) كانت هي أول من غربت نفسها عن بيئتها الطبيعية، وعن بؤرتها البيئوية المختارة، وذلك حين دبرت أمورها بحيث تحصل، عن طريق التغير، على غطائها الخاص بها من الأنزيمات. وهي إذ فعلت هذا، تمكنت من بناء بيئتها الخاصة بها: بيئة كانت أكثر استقراراً

بالطبع. وذلك ما يفعله الإغتراب، بصورة عامة. فنحن اليوم حين نرتدي معطفاً واقياً من المطر ذات يوم ممطر، أو معطفاً سميكاً ذات يوم قارص، أو زوجاً من الأحذية حين نجتاز درباً حجرية، فإننا إنما نغرب أنفسنا عن بيئتنا «الطبيعية»، عبر الحصول بأنفسنا على بيئتنا الخاصة كما تفعل الحلزونة. إن ما يحمل كل دلالته هاهنا هو فقط ما يتعلق بما إذا كان المعطف الواقي فاشلاً في درء المطر عنا، أو الحذاء قابلاً للتفتق. فإذا كان قابلاً لذلك سوف نحاول، بالطبع، أن نحصل على ما هو أفضل منه. ومسألة تحسين الحذاء الذي ننتعله، هي في الحقيقة مسألة بالغة الخصوصية: هي تماماً من نوع تلك المعضلات التي تتكفل الحياة بحلها، بفضل تغيير إضافي، أي خطوة إضافية في اتجاه الإغتراب ـ والنقل، كأن ننشر الجبس الواقي للحَبّ، من أجل حماية الحَبّ. أما الشكوى من الإغتراب بشكل عام فأمر مُغالٍ في سخافته، مثل الشكوى من الإستعراضات، والأسنان المستعارة واللُحام، بدلاً من إبداء السرور لحصولنا، نحن البشر، على هذا كله، ولمحاولتنا الدائبة لتحسينه إذا ما كان بحاجة إلى تحسين.

ونعود الآن إلى التسامح: إن التسامح والديمقراطية، والمحاولات العظمى التي نقوم بها من أجل تحسين شروط العيش للجميع، تتعرض لهجمات دائمة، فإذا ظلت هذه الهجمات عند حدود النقد المعقول، يتعين علينا بالطبع أن نرحب بها. مقابل هذا، سيتوجب الرد عليها بالطبع إن كانت مخطئة، ولا سيما إنْ أتت من لدن أفراد أو جماعات يرغبون في الإستفادة من التسامح، إنما دون أن تكونَ لديهم نية تقديم ما هو مقابل له بممارسة التسامح بدورهم؛ أفراد أو جماعات يطالبون بحقوقهم من دون أن يكونوا على استعداد لضمان حقوق أولئك الذين يطالبونهم اليوم بحقوقهم الخاصة. في حالات مثل هذه، من الواضح أنه ليس من حقنا فقط، بل من واجبنا كذلك، أن ننكر التسامح على أولئك الذين يتآمرون لتحطيمه. ومسؤوليتنا في هذا السياق خطيرة للغاية.

ولا بد هنا من تلخيص هذه النقطة: فنحن، لكي ندافع عن التسامح ضد أعداء التسامح، يتعين علينا أن ندافع عن الديمقراطية وعن مؤسساتها وعن إنجازاتها. بيد أني أقترح أن علينا أن نذهب إلى أبعد من هذا بشكل من الأشكال.

إن الوهن الحقيقي الكامن خلف ترددنا دون الدفاع عن الديمقراطية، عن ما أسميه على الأقل بمجتمعنا المفتوح، ضد أعدائهما، والوهن الكامن خلف خوفنا العظيم من أن نصبح لا متسامحين إزاء أولئك الذين لا يبدون استعداداً للمبادلة، هذا الوهن يكمن في الواقع التالي: فنحن في الحقيقة تعلمنا الدرس الذي صاغه فولتير صياغة جميلة وفحواه أننا قابلون للوقوع في الخطأ، أننا كائنات بشرية وأننا غالباً ما نكون على خطأ: ويبدو لي أن الكثيرين من بيننا قد استنتجوا من هذا أن كل شيء على ما يرام، وأن أي شيء قابل لأن يُدافَع عنه. لقد استنتجنا من هذا ليس فقط أن علينا أن نُصغي لكل واحد بالعدل والقسطاس، بل كذلك أن أي موقف هو أفضل من أي موقف آخر، وخاصة أفضل من مواقفنا؛ وأنه لكي نكون عقلانيين، ليس علينا فقط أن نكون متسامحين ولا دوغمائيين، بل أيضاً حياديين كلياً، حتى ولو في إزاء أكثر الآراء سوءاً؛ وأن نعترف بأن كل الآراء قابلة للدفاع عنها، وأن كل الآراء متساوية، سواء أكانت ديمقراطية أو شمولية؛ أو، حتى ولو تبدى لي كل هذا شديد القسوة، وشديد الدوغمائية، أن ثمة في التوتاليتارية ـ الشمولية ـ شيئاً ما (ولا شك أن هذا صحيح)، وأن ثمة شيئاً ما حتى في السعي لتعليم الأطفال كيف يكونون قساة (ولا شك أن هذا غير صحيح).

ذلك هو الموقف التي يطلق عليه الفلاسفة إسم «النسبية». وثمة العديد من الناس من الذين يشعرون بأن النسبية أمر لا مفر منه إذا كان لنا أن نقبل بمدأ «قابلية الوقوع في الخطأ» وأن نحذو حذو فولتير في أخذه على محمل الجدية مسألتين: قابلية البشر للوقوع في الخطأ، والتسامح.

وفي اعتقادي أن الرد على النسبية ودحضها، مسألة في غاية الأهمية. ومسألة في غاية البساطة أيضاً. القابلية البشرية للوقوع في الخطأ، تعني أننا جميعاً قد نخطىء، وأن علينا ألا نتكل على ما يبدو لأعيننا وكأنه الحقيقة كل الحقيقة، أو أنه صائب أخلاقياً، لأنه قد لا يكون حقيقياً، وقد لا يكون صائباً أخلاقياً. بيد أن هذا يفترض وجود شيء كالحقيقة، ويفترض وجود أفعال تكون صائبة أخلاقياً، أو من هذا القبيل. من المؤكد أن القابلية للخطأ تفترض أن الحقيقة والصواب غالباً ما يكونان عسيري الوجود، مما يعني أن علينا، بشكل دائم أن نكون مستعدين لإكتشاف أننا قد أخطأنا. ومن ناحية أخرى، تفترض قابلية الخطأ أن بإمكاننا أن نصل إلى مكان يكون أكثر قرباً من الحقيقة، أو من المجتمع الصالح. هنا، في مثل هذه الحالة، لا يكون في وسعنا تفادي الفعل، أو الإنحياز لجانب من الجوانب؛ وذلك لأن اللافعل هو في حد ذاته فعل، ويترتب عليه الإنحياز لجانب ما. والحال أن ما نتعلمه من هذا كله إنما هو ضرورة عدم التوقف عن بحثنا النقدي ـ والشديد النقد ـ عن الحقيقة، وضرورة السعي الدائم للتعلم من أولئك الذين يكون لديهم وجهات نظر مخالفة لما لدينا. يتعين علينا أن نحاول الإصغاء إلى الآخرين، والتعلم من الآخرين، وخاصة من خصومنا، إذا ما كنا راغبين بشكل جدي، في الدنو من الحقيقة أكثر، أو في اكتشاف أفضل أسلوب للعمل يكون في مكنتنا إتباعه. وبالتحديد، من أجل هذا السبب، سوف يتعين علينا أن نرفض النسبية.

وقد يكون في الإمكان وضع هذا كله في الصيغة التالية: إنه لمن الجودة بمكان أن يقول المرء: «قد أكون أنا على خطأ، وقد تكون أنت على صواب»، فإذا قال الطرفان معاً هذا القول، سيكون هذا على الأرجح كافياً للوصول إلى تسامح متبادل، وإلى مجتمع صالح. ولكن، للتمكن من تفادي النزعة النسبية، سيتعيّن علينا أن نقول أكثر من هذا. إن ما يتعين علينا قوله هو التالي : «قد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على

صواب؛ ونحن عبر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلاني، قد نصل إلى تصحيح بعض أخطائنا، وربما نصل معاً إلى مكان أقرب من الحقيقة، أو إلى العمل بطريقة صائبة».

وإنني لأجد هذه الصيغة بالغة الأهمية، وأرغب في تفسيرها متعمقاً إلى حدٍ ما. ومن أجل هذه الغاية، سوف أقسّم الصيغة إلى ثلاثة أجزاء، أو إلى ثلاثة مبادىء، كاقتراحٍ مني:

المبدأ الأول

«قد أكون أنا على خطأ، وقد تكون أنت على صواب»

قد يجوز لنا أن نقول إن هذه الصياغة إنما هي تنويع لفظي على أفكار فولتير حول قابلية البشر للوقوع في الخطأ؛ أو الميل نحو الخطأ، سواء أكان ذلك متعلقاً بحقيقة فرضية من الفرضيات، أو متعلقاً بالعمل الأفضل ـ أو العمل الأكثر ملاءمة ـ الذي يتعين علينا ممارسته بصدد وضعية من الوضعيات. إن هذا المبدأ يدعم التسامح بكل وضوح، حسبما ينظر إليه فولتير. ولكن سيكون من الخطأ الفادح الإعتقاد بأنه يدعم النسبية. بل إنه على العكس من هذا يبدو بعيداً عن أن يترتب عليه أنه ـ إذا كنا أنت وأنا نختلف، قد يمكن أن نكون معاً على صواب ـ قد يكون هناك رأي صائب ورأي خاطىء حول أي موضوع من المواضيع؛ وأننا، في الحقيقة، قد نكون معاً على خطأ.

المبدأ الثاني

«عبر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلاني، قد نصل إلى تصحيح بعض أخطائنا».

إنني أرى أن هذا المبدأ الثاني في غاية الأهمية. ومن الواضح أنه

يفترض مسبقاً وجود التسامح.

ولسوف أشرح، أولاً، ما الذي أعنيه بـ «التفاهم حول الأمور بشكل عقلاني». إنني أعني بهذا، التفاهم حول الأمور بغية العثور على ما هو صحيح وعلى ما هو خطأ، على ما هو حقيقي وعلى ما هو مزيف. والتغاضي، طالما أن هذا ممكن إنسانياً، عن التساؤل حول من هو المخطىء ومن هو المصيب، وهو تساؤل يبدو لنا أقل دلالة بكثير. إن هذا هو الوصف الذي أقترحه للموقف الذي يترتب على التفاهم عقلانياً. بكل وضوح أقول إن الكلام العقلاني، السجال العقلاني، يتضمن موقفاً شديد البعد عن الموقف النسبي، عن مبدأ «كل شيء ممكن»، موقفاً يتجه نحو البحث عن الحقيقة، ونحو العمل بقدر ما نستطيع إلى ذلك سبيلاً. والحال أن هذا المبدأ الثاني بحديثه عن «التفاهم»، وبإلحاحه على دلالة التخاطب (وتحديداً التخاطب العقلاني، بالطبع)، إنما يلح على الأهمية المطلقة التي ترتديها اللغة البشرية واستخدامها العقلاني. والحال أن مبدأنا الثاني، المبدأ الذي يقوم عليه العقل الناقد، يقول «الكلام بدلاً من الحسام!»، أو يقول، بعبارات أكثر حداثة وواقعية: «استخدموا اللسان واللغة، بدلاً من المسدسات والقنابل، وبدلاً من الأسلحة النووية!».

وإنني بتركيزي الشديد هذا على ضرورة استخدام اللغة، والكلمات، إنما أرغب في التشديد على أنه يتعين علينا استخدام اللغة البسيطة، الواضحة، العادية والمتواضعة؛ اللغة التي تستخدم المصطلحات التقنية بعناية شديدة؛ اللغة التي يمكن ضمنها لأية نقطة أن تصاغ دون أي التباس، وبطرق عديدة، مما لا يجعل الأمور رهينة استخدامنا الخاص للكلمات. باختصار: لغة لا تكون فيها الكلمات هي القضية.

من ناحية أخرى، نجد أن التخاطب ـ التفاهم عبر استخدام اللغة ـ أمر شديد الأهمية، شديد الأهمية حقاً. ومن دون اللغة، من دون الأمثلة

المعطاة، من دون التخريجات، من دون الإقتراحات والإفتراضات والنظريات، لن يكون ثمة وجود لما هو بحث عن الحقيقة.

أحياناً قد تكون لدينا وجهة نظر، أو نظرية تملأ ذهننا، من دون أن نكون قد وضعناها بعد في كلمات؛ بعد ذلك قد يكون من شأننا أن نصيغها في كلمات منطوقة.

للوهلة الأولى، لن يبدو لنا أن ثمة فارقاً كبيراً بين أن نفكر ـ عن خطأ ـ بأن اليوم هو الخميس في الثاني عشر من آذار (مارس)، وبين أن نقول هذا. ولكن في الحقيقة يكمن الفارق كله هاهنا: فعندما نقول هذا، تصبح فكرتنا شيئاً يقف خارج ذواتنا؛ ويصبح بالتالي عرضة للنقد. طالما تظل الفكرة فكرة غير منطوقة، تكون في حقيقتها جزءاً من ذواتنا، وبهذا نكون عاجزين عن إدراك خطئها من صوابها، بسهولة.

بعبارة أخرى نجد أن واحداً من وظائف اللغة الأساسية، من وجهة نظر البحث عن الحقيقة، يكمن في أنها تجعل الأفكار موضوعاً ممكناً للنقد، حتى ولو لم يكن ثمة أي شخص آخر حاضراً. أما إذا كان شخص آخر حاضراً، وخاصة شخص تختلف وجهة نظره عن وجهة نظرنا ـ فعند ذلك تتيح لنا اللغة ذلك النوع من البحث النقدي الذي ـ من دون أن يكون الأمر على أي قدر من الصعوبة في العديد من الحالات ـ يساعدنا على استبعاد تلك الأخطاء البشرية التي كانت واردة في ذهن فولتير.

المبدأ الثالث

«إذا تفاهمنا على الأمور بشكل عقلاني، قد ندنو معاً من الحقيقة»

النقطة الرئيسية هنا هي فكرة الدنو من الحقيقة، حتى وإن لم نتفق ربما.

إنه لمن الأهمية بمكان، أن نتمكن من التعلم، بعضنا من البعض لنرى بالتالي أننا كنا مخطئين؛ حتى ولو لم نتفق في نهاية المطاف. وإنه لمن المهم ألا نطلب أكثر ممّا ينبغي، من نقاش عقلاني. وهناك، في تاريخ العلوم، نقاشات شهيرة لم تؤد أبداً إلى أي اتفاق بين المتناقشين. ومن أشهر هذه النقاشات في قرننا العشرين هنا، النقاش الذي دار بين أكبر عالمي فيزياء في عصرنا: ألبرت أينشتاين ونيلس بوهر(٤).

لم يؤد النقاش الذي دار بينهما إلى أي اتفاق. بل والأسوأ من هذا أن الفريقين الخائضين للنقاش حافظ كل منهما على مواقفه التي كان يرتئيها قبل النقاش، حتى ولو كان بوهر قد اضطر إلى إجراء بعض التعديل على مواقفه. غير أن المهم هو أن كلاً منهما قد جعل آراءه أكثر وضوحاً. وأن كلاً منهما قد تمكن من العثور على محاججات جديدة، وفائقة الأهمية. وثمة من بين هذه المحاججات، محاججة نشرها أينشتاين مع اثنين من مساعديه في البحث في العام ١٩٣٥، ولا تزال حتى اليوم، بعد ستة وأربعين سنة، تحمل طابع التنقيب التجريبي. والحال أن أحداً لا يمكنه أن ينكر أن ثمة قدراً كبيراً من الأشياء ـ يمكن تعلمه حتى من نقاش لا يصل إلى نتيجة، ولم يؤد إلى حدوث أي تبدل في مواقف أصحابه؛ وثمة، بالطبع، أمثلة عديدة على نقاشات لم تؤدِ إلى دنو أصحابها من بعضهم البعض، أو حتى إلى توافقهم معاً.

والآن، دعونا نعود إلى مشكلة التسامح، وقد وضعنا في ذهننا هذه المبادىء الثلاثة.

١ ـ قد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب.

٢ ـ دعنا نتفاهم حول الأمور بشكل عقلاني.

٣ ـ قد يكون من شأننا أن ندنو من الحقيقة حتى ولو لم نصل إلى اتفاق.

إن المبدأ الأول بين هذه المبادىء، وكما رأينا، يتطابق مع فهم كل من سقراط وفولتير لافتقارنا إلى المعرفة. والمبدأ الثاني يلح على دلالة اللغة والكلام المنطلق في تعبيره عن نفسه؛ وهو، بهذا، يكون على علاقة وثيقة بالتسامح. بيد أنه يشير أيضاً إلى حدود الكلام المنطلق، ولا سيما في العلاقة مع حدود التسامح. إن هدفه ينبغي أن يكون الوصول إلى النقاش العقلاني، أي، إلى استكشاف الحقيقة بدلاً من الإكتفاء بالحض على الأهواء، أو الوصول إلى الإنتصار في المساجلة.

ويقوم المبدأ الثالث على قاعدة أننا عبر التخاطب، سيكون من شأننا معاً أن ندنو من الحقيقة حتى ولو لم نصل إلى اتفاق. ومن الواضح أن هذا الدنو من الحقيقة لا يمكن الوصول إليه، خلال النقاش، إلا بفضل التسامح المتبادل؛ وإلا بفضل التبني المتبادل للموقف القائل بأن ما يقوله الطرف الآخر قد يستحق، على الأقل، أن ننصت إليه، بل وربما أكثر من مجرد الإنصات. والتسامح هو الشرط المسبق للوصول إلى هذا الموقف، هو الشرط المسبق لإمكانية الوصول إلى تصحيح متبادل بين الطرفين، ومن ثم إلى الدنو من الحقيقة.

إن البحث عن الحقيقة، والدنو من الحقيقة عبر النقد المتبادل، لا يكون ممكناً من دون وجود، درجة كبيرة من التسامح المتبادل. والاتفاق ليس مهماً، نسبياً، في عملية البحث عن الحقيقة: فمن السهل علينا، معاً، أن نكون مخطئين. والناس جميعاً قد يظلون، لفترة طويلة من الوقت متفقين حول العديد من النظريات المخطئة (مثلما كان الحال بالنسبة إلى منظومة بطليموس الكونية)؛ بل وغالباً ما يكون الإتفاق نتيجة للخوف من اللاتسامح، بل وحتى من استشراء العنف.

في الوقت نفسه، أرى أن هذه المبادىء الثلاثة تلخص، باختصار، الموقف العقلي أو النقدي، الذي اعتقد أنه أساس الأخلاق. وهو كذلك موقف العالم، وأيضاً منهج العلم ـ الذي يقوم، بكل بساطة، على مبدأ

يجعل السجال النقدي في خدمة الحقيقة. إضافة إلى هذا تقود هذه المبادىء الثلاثة إلى التسامح، لكنها في الوقت نفسه، تفترض الوجود المسبق للتسامح. إن تحقق تقدم حقيقي في العلوم، يبدو مستحيلاً من دون تسامح، من دون إحساسنا الأكيد بأن بأمكاننا أن نذيع أفكارنا، علناً، مهما كان شأن النتائج التي تقودنا إليها تلك الأفكار. من هنا فإن التسامح والتفاني في سبيل الحقيقة، هما اثنان من المبادىء الأخلاقية التي تؤسس للعلوم من جهة، وتسير بها العلوم قدماً من جهة ثانية. أما المبدآن الأخران المماثلان فهما التواضع الفكري، والمسؤولية الفكرية: الإلحاح على أننا لا نفكر بأنفسنا بل بالحقيقة، والحفاظ على الدنو النقدي من كافة المعضلات، حتى النهاية.

يقيناً أن هناك علماء ليسوا متواضعين فكرياً، ولا مسؤولين فكرياً، بالمعنى الذي يشغل ذهني؛ علماء لا يمكن لهم أبداً ألا يفكروا بذواتهم التي لا تقدّر بثمن، ويحاولون كل ما في وسعهم لإبهار زملائهم وجمهورهم بما يتمتعون به من مهارة. عادة ما يكون هؤلاء من شاغلي الصف الثاني في سلم العلم، حتى ولو كانوا في أعلى درجات هذا الصف.

من هنا فإنني لا أشاء أن أغالي كثيراً فأقول أن العلم قادر، كلياً، على أَمْثَلَةِ طلابه أخلاقياً، وأن الهجوم المعاصر الذي يشن على العلم إنما تفوته هذه النقطة الهامة. مهما كان الأمر فإن العلم لا يخفق أبداً في جعل طلابه أكثر تسامحاً مع الآراء الأخرى (حتى ولو فشلوا في أن يكونوا متسامحين كفاية، في أغلب الأحيان): إن العلم يرسخ معايير معينة في محاولاته التي يبذلها للدنو من الحقيقة، في نفس الوقت الذي يجعل فيه طلابه على وعي بواقع أننا قد لا نصل أبداً إلى معرفة النقطة التي أخطأنا فيها. وفي الواقع ليس ثمة في العلم سلطة مطلقة. إن أعظم علماء الطبيعة هم أولئك الذين يحملون أسماء، غاليليو، كيبلر، نيوتون،

أينشتاين، راذرفورد، بوهر، أرينغتون، جينز، هايزنبرغ، شرودينغر وديراك: وكل واحد من هؤلاء أخطأ في مرة أو في أخرى، وكل واحد منهم، تقريباً، أقرّ بخطأه. ومع ذلك فإن العلم يتقدم.. وهو يدنو من الحقيقة أكثر وأكثر. إننا نتعلم من أخطائنا، ومن تصحيحنا لأخطائنا.

والآن أعتقد أن شيئاً شبيهاً بهذا يمكن قوله بصدد الأخلاق: هنا أيضاً يمكننا أن نتعلم من أخطائنا، ومن تصحيحنا لأخطائنا. ومثالنا على هذا أننا تعلمنا، في الغرب، بعد قرون عديدة من اللاتسامح والعنف، أن نكون متسامحين وأن نكره العنف.

لا يعني هذا أننا لا نرتكب، في بعض الأحيان، أخطاء جديدة، ربما عبر وقوعنا في فخ العوائد الجديدة الرائجة؛ وربما في فخ عوائد ثقافية جديدة ذات تأثير كبير، مثل الإرهاب أو النسبية، أو حتى التبجيل المطلق للتسامح.

وإنني لشديد الريبة إزاء العوائد الجديدة الرائجة، التي غالباً ما تنتج لغة زقاقية جديدة، ولا تسامحاً جديداً، وادعاءً، ومطالب متطرفة. ولكن على الرغم من أنني عجوز في التاسعة والسبعين من عمري، وأكره العوائد الجديدة الرائجة، كما تعلمون، فإنني أنا نفسي يخامرني طموح عظيم في أن أصبح مؤسساً لعادة جديدة رائجة: أنا أحلم في أن أجعل من التواضع الفكري «موضة» رائجة. إنني أعتقد أن كل العلماء الكبار كانوا متواضعين فكرياً، لكن ما آمل فيه هو أن أساعد على ترسيخ هذه العادة في أوساط التقنيين، والممارسين للعلم والمثقفين والصحفيين. وما يخطر في بالي بالتحديد هو المهن التالية: رجال الطب، القضاة والمحامون بشكل عام، المهندسون، وبشكل أكثر أهمية الخدام المدنيون ـ سادتنا غير المتمدنين (كما كان تشرشل يسميهم) ـ والسياسيون.

والحقيقة أن لدي محاججات تشتغل لصالح أخلاق مهنية جديدة، وأود هنا أن أعرضها عليكم، من أجل استثارة نقاش عام من حولها وهذه

المحاججات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة التسامح. وذلـك لأن الأخلاق المهنية الجديدة التي أود الدفاع عنها هي أخلاقية معادية للسلطة، على نقيض ما سأطلق عليه إسم الأخلاق المهنية القديمة. فالسلطة تكاد تكون على الدوام لا متسامحة. وفي هذا السياق يبدو جنكيز خان وكأنه يشكل استثناء، وعلى الأقل فيما يخص التسامح الديني.

لقد كانت الأخلاق المهنية القديمة ـ أو إذا شئتم: الأخلاق القديمة لدى المثقفين ـ تقوم، اتفاقاً، وكما هو حال الأخلاق الجديدة، على أفكار الحقيقة والعقلانية والمسؤولية الفكرية. ومع ذلك فـإن طريقَيْ التفكيـر حول الحقيقة والعقلانية والمسؤولية الفكرية، تختلفان اختلافاً بيّناً.

كانت الفكرة المثالية القديمة تقـوم على أساس تـرسيخ الحقيقـة بالبرهان المنطقي، إن أمكن ذلك. كانت تهـدف للوصول إلى اليقين، للوصول إلى «تبرير ختامي لأي موقف»[٥]، لأية أطروحة تعلن.

أما الفكرة المثالية الشخصية المقابلة فكـانت تقوم ،.عنـد أعلى مستوياتها، في الوصول إلى الحكمة، وإن لم يكن بـالمعنى السقراطي للكلمة. «كن حكيماً واعرف نفسك ـ أعرف أنك لا تعرف» تلكم كانت نصيحة سقراط. أما الحكمة المرتبطة بما أسميه الأخلاق المهنية القديمة فكانت مختلفة كل الإختلاف. كان مطلبها يقوم على مبدأ: «إعرف كل شيء ينتمي إلى حقل اختصاصك، كن خبيراً! فإذا كان حقلك ضيقاً، ستكون ذا سلطة في حقل ضيق؛ ستكون أخصائياً. أما إذا كان حقلك واسعاً، فسوف تكون قادراً على أن تصبح ذا سلطة في حقل واسع: سوف تصبح خبيراً كونياً، رجلاً حكيماً، فيلسوفاً. وفي جميع الأحوال، سيكون من شأنك أن تصبح ذا سلطة في الحقل الذي تختار: فقط سيتوجب عليك أن تكون قادراً على تبرير ما تزعم معرفته، وعلى البرهنة عليه. سيتوجب عليك أن تكون كـامل المسؤوليـة عما تقـوله، وإلا فستكـون مهانـاً في سلطتك، ستكون محتالاً، وسيتوجب رفع القناع عن وجهك، ومعاقبتك

عن طريق احتقار الجميع لك. أما إذا كنت أصيلاً ماهراً، إذا كان بإمكانك أن تبرهن على كل شيء، وأن تصبح بالتالي ذا سلطة ـ إذا ما تمّ الإعتراف بكونك ذا سلطة ـ فإن سلطتك لن تجد أبداً من يتحداها. فإذا ما تحداها أحد، من المؤكد أن المتحدي سوف يعامل من قبل الجميع بما يستحقه: سيعامل كمحتال، كغشاش بل وأسوأ من هذا بكثير: سيعامل كشخص يحاول أن ينسف المؤسسات التي يقوم عليها صرح المهن كافة، ويحاول أن ينسف ثقة العالم بتلك المؤسسات.. علماً بأن المجتمع نفسه يقوم على أساس تلك الثقة».

إن هذه الأخلاق القديمة التي أصفها هنا، تمنعك من أن تقترف أية أخطاء. كان الخطأ غير مسموح، وكان لا يغتفر تقريباً، ومن هنا كان لا يمكن القبول به أبداً. كان يفترض بصاحب السلطة أن يكون إنساناً فوق البشر تقريباً ـ أن يكون فوق مستوى الخطأ.

ولست بحاجة لأن أقول لكم بأن هذا النوع من الأخلاق المهنية هو نوع لامتسامح، وأنه كان ثمة على الدوام رجال كبار ـ منهم على سبيل المثال فولتير وبرناردشو ـ لم يدخروا جهداً في النضال ضده. ومن المؤكد أن أفضل سلاح استخدموه في سبيل ذلك كان السخرية والضحك.

ومع ذلك فإن الكثير منه لا يزال حياً يرزق؛ مؤخراً فقط، مثلاً، بدأت مهنة الطب تتخلى عن ذلك النمط من الأخلاق. لكنه لا يزال مهيمناً في عالم القضاة.. ولو لم يكن كذلك لما كان من شأن ذلك الخطأ القضائي المريع الذي حدث مؤخراً، أن يحدث(٦).

الآن بتُ أرى أنه من الواضح أن ما أسميه «الأخلاق المهنية القديمة» لم يعد قادراً على الصمود أكثر. فالحال أن أُسسه، التي لم يكن من الممكن القبول بها أخلاقياً على الإطلاق، قد اختفت مع انبثاق ثورة العلم، ومع ذلك النمو السريع الذي طرأ على المعرفة العلمية وعلى التسامح. ما من أحد الآن بات بإمكانه أن يكون سلطة مطلقة في أي حقل

من حقول العلم. فإن قُيِّضَ لشخص ما أن يكون خبيراً كبيراً، عليه أن يوقن بأنه لن يظل خبيراً إلى الأبد. خاصة وأن القبول الشامل بالطابع الظرفي للعلم، قد عنى أيضاً حدوث تبدل عميق في موقف العلماء من ضروب الرفض نفسها.

بالنظر إلى هذا كله، يبدو لي أن القبول بالأخلاق المهنية الجديدة بات أمراً لا مهرب منه. وفي هذا المجال ها أنذا أقترح المبادىء التالية:

١ ـ إننا نعرف، بشكل ظرفي، أكثر بكثير مما يمكن لأي شخص أن يعلم علماً كلياً.

٢ ـ ويسري هذا حتى على أولئك الذين لا يزالون يعتبرون أنفسهم أخصائيين. وذلك لأن أي اختصاص صار من الممكن أن يتفتت.

٣ ـ إن معرفتنا لا يمكنها إلا أن تكون ظرفية، أي غير يقينية، وذات نهاية؛ جهلنا وحده هو، بالضرورة، غير ذي نهاية. الآن فقط بدأنا نعلم قلة حجم ما نعلمه: إن نمو وتطور المعرفة هو الذي يبرهن لنا أن سقراط كان على حق.

إن هذه الحقائق قد أضحت جزءاً من خبرات الممارسة اليومية بالنسبة لمعظم العلماء.

٤ ـ إن الأخطاء ترتكب في كل يوم، وفي جميع الحقول. والفكرة القديمة القائلة بأن صاحب السلطة بإمكانه أن يتفادى ارتكاب الخطأ، بل ويتوجب عليه ذلك، هي في حد ذاتها فكرة يتعين اليوم الإعتراف بأنها خاطئة. والحقيقة المرعبة هي تلك التي تقول لنا بأن أصحاب السلطات كانوا متوافقين فيما بينهم، تبعاً للأخلاق القديمة، لكي يغطي بعضهم أخطاء البعض الآخر.

٥ ـ من هنا، من هذا الجانب العملي، انطلاقاً من واقع أننا نرتكب العديد من الأخطاء، يمكن لنا أن نبدأ إصلاحنا الأخلاقي: فبما أن الأخطاء

أمر لا مفر منه، يتعين علينا بالتالي أن نبدل موقفنا تجاهها. يقيناً إنه لا يزال هناك أخطاء مذنبة، أخطاء يمكن، ويتوجب بالتأكيد، تفاديها؛ وهناك حالات تتجاوز الحدود الممكنة. ولكن معظم الأخطاء التي نرتكبها بشكل دائب، هي من تلك التي تتحدر عن طبيعتنا البشرية القابلة للخطأ، أو عن جهلنا البشريّ الذي يصعب التخلص منه، أو عن واقع أننا لم نتدرب بعد بما فيه الكفاية على ممارسة النقد الذاتي؛ والواقع أن موقف النقد الذاتي موقف من العسير جداً ممارسته، وهو بالكاد يشكل جزءاً من تربيتنا.

٦ ـ أقترح أن تكون الوصية الأولى بين وصايا أخلاقنا المهنية الجديدة: علم نفسك من أخطائك.

وهناك دروس إضافية يمكن لها أن تتحدر من هذا: أولها دعونا جميعاً نتعلم من أخطائنا.

وليس من المهم أن يكون من ارتكب الخطأ أنا أو جاري. إن علينا جميعاً أن نبحثَ أولاً عن أخطائنا الخاصة. فإذا ما لفت جاري نظري إلى خطأ ارتكبته، علي أن أكون ممتناً له. ويتعين علينا أن نتعلم أنه في عملية البحث عن الأخطاء، لا ينبغي أبداً أن يكون ثمة موقف إهانة للمخطىء، مرتبط باكتشاف أنه هو الذي أخطأ.

إن علينا أن نحاول توطيد موقف يقول إننا جميعاً متعاونون في عملية البحث عن الأخطاء. علينا أن نتعاون، لأن التعاون وحده هو الذي يسمح لكل وجهات النظر بأن تتضافر لحل مشكلاتنا. وهذا الأمر في غاية الأهمية، لأنه بما أن كل واحد منا، إذا دنا من الظرف العام منطلقاً من زاوية نظره الخاصة المحددة، متسلحاً بترسانته العقلية المحدودة، يصبح من المستحيل علينا أن نفكر، كل على حدة، بكل مصادر الخطأ الممكنة.

ألغاية الأساسية هي التمكن من العثور على الأخطاء وتصحيحها

بأسرع ما يمكن، أي قبل أن تتسبب في المزيد من الضرر.

من هنا تكون الخطيئة الوحيدة التي لا تغتفر هي خطيئة التستر على خطأ من الأخطاء. وإنه ليتعيّن علينا أن نزيل الدوافع التي قد تؤدي إلى مثل هذا التستر. وهذه الدوافع كانت قوية جداً بفعل تأثير الأخلاق القديمة.

علينا أن نتعلم أن النقد الذاتي أفضل، وأن النقد المتبادل، الذي نحتاج إليه على الدوام، ولكي نتعلم منه كيف ننتقد أنفسنا، لا يقل جودة عن نقد الذات تقريباً.

أنا، إذا كنت أحلم بيوتّوبيا ديمقراطية، فإنني أحلم بيوتوبيا يمكن فيها للمرشح لمعقد نيابي أن يأمل في الحصول على أصوات الناخبين عبر إعلانه بفخر عن كيف أنه اكتشف خلال العام المنصرم واحداً وثلاثين خطأ ارتكبها هو نفسه، وسعى لتصحيح ثلاثة عشر من بينها؛ هذا بينما اكتشف منافسه سبعة وعشرين خطأ وحسب، حتى ولو كان قد صرح بأنه قد صحح بدوره ثلاثة عشر خطأ منها. ولست بحاجة لأن أقول إن مثل هذه اليوتوبيا ستكون يوتوبيا التسامح.



الهوامش

(١) راجع: فولتير «القاموس الفلسفي» مادة «تسامح»، باريس، طبعة ١٩٦٨.

(٢) راجع كتابي «المجتمع المفتوح وأعداؤه»، المجلد الأول، الفصل السابع، (لندن، ١٩٤٥، ١٩٦٦).

(٣) راجع على سبيل المثال: ونستون تشيرشل «الحرب العالمية الثانية»، مجلد ١ ـ ٧٥ ـ ٧٩ (لندن، ١٩٤٩ ـ ١٩٥٥)

(٤) يلخص نيلس بوهر هذه المناقشة في مقالته «سجال مع أينشتاين حول المعضلات الأبستمولوجيّة في الفيزياء النووية» في كتاب «البيرت اينشتاين: فيلسوف ـ عالم» من تحرير بول ـ آرثر شيلب، «مكتبة الفلاسفة الأحياء» (أيفانستون III، ١٩٤٩)

(٥) راجع: رودولف كارناب Der Logische Aufbau Der Welt (الطبعة الأولى، برلين، ١٩٢٨، الطبعة الثانية، هامبورغ، ١٩٦١)، الجملة الأولى من الفقرة الأولى الجديدة في الصفحة XIX؛ راجع كذلك المحاججة المتعلقة بمنهج سبينوزا الهندسي («Stamm-baumartige ZuruckFutirung») في الصفحة XVIII، في الوسط، والفكرة الغريبة القائلة بأن هذا المنهج كان جيداً في الفلسفة.

(٦) راجع لودوفيك كنيدي (محرراً) في Wicked Beyond Belief: The Luton Murder Case (لندن، ١٩٨٠). راجع خاصة مساهمتيْ اللورد ديفليف. بيد أن هذا الكتاب الذي لا يصدق، كله. ينبغي أن يدرس: فالقانون، حقاً، يقف خارج التصديق (راجع مثلاً، مساهمة النائب بريان ماجي) كما هو حال الجريمة البشعة نفسها.



الفصل الخامس

منابع اللاتسامح

ألفريد. ج. آيير

يتخذ اللاتسامح أشكالاً متعددة: منها ما هو ديني، أو عرقي، أو إجتماعي أو أخلاقي. . ومن الممكن لكل من هذه الأشكال أن يبرز بمفرده، أو متواكباً مع غيره من الأشكال. في بعض المناسبات قد يكون من الممكن تبريره، لكن مثل هذا التبرير يكون متعذراً في معظم الأحيان. ومن هنا من المؤكد أن النتائج التي تترتب عليه غالباً ما تكون في منتهى السوء. أما منابع اللاتسامح فإنها تتفرع إلى أبعاد عديدة. من دون أن يكون لذلك علاقة بدرجة كثافته، أو بطبيعة موضوعه فحسب، بل كذلك بالعلاقة مع الظروف التاريخية لأولئك الذين يظهرونه. وأما حين يسلط الضوء الكافي على منابعه، فإنها عامة ماتتبدى لا عقلانية. ولكن من سوء الحظ أن هذا الواقع لا يكون كافياً للوصول إلى إزالته أو ـ في العديد من الحالات ـ حتى إلى التخفيف من أثره.

من بين كافة الأشكال التي يتخذها اللاتسامح، من المرجح أن شكله الديني (اللاتسامح الديني) هو الشكل الذي تسبب في حدوث القدر الأكبر من الأذى. كما أنه الشكل الذي تتبدى الصعوبة الإستثنائية في الوصول إلى تفسير له. ولربما كنت أنا شخصياً في وضعية ضعيفة في هذا المجال، بالنظر إلى أن شيئاً لم يغرني، أيما إغراء، باعتناق أي معتقد ديني، لكني أرى من أغرب الأمور أن يكون الأشخاص الذين، بشكل ما، سووا أمورهم بحيث يقنعون أنفسهم بأن مجرى حياة الطبيعة يرتبط بإرادة كائن فوق ـ طبيعي، أو أكثر من كائن من هذا النمط، هم أنفسهم الذين،

كنتيجة لهذا، انساقوا ليس فقط إلى احتقار أولئك الذين لا يشاطرونهم رأيهم، أو إلى الإستهانة بهم، بل تحديداً إلى تعذيبهم وإعدامهم. وليس هذا فقط، بل إن أولئك الذين لا يكفون عن تأكيد إيمانهم بوجود ما يتفقون على أنه الكائن نفسه المتجاوز للطبيعة، نراهم دائماً منقسمين على أنفسهم بشكل معيب. ولئن نراهم متحمسين لشيء، فإن حماسهم الأكبر إنما يظهرونه في معرض تجريحهم واضطهادهم وتعذيبهم وقتلهم لأولئك الذين يمتلكون رأياً مختلفاً عن رأيهم فيما يتعلق بخصائص ذلك الكائن، أو بتفاصيل الطقوس الخاصة بعبادته.

إذ أقول هذا، تذهب أفكاري على وجه الخصوص ناحية المسيحيين. إن لدينا تأكيدات راهنة تفيد بأن الهندوس والمسلمين يُظهرون قدراً أكبر من التعصب، غير أني لست متمرساً في الإجتهادات التي تفرق فيما بينهم، ناهيك عن أن مثال المسيحية يكفيني هنا لعرض ما أود قوله. فإذا كان ثمة من بين الناس من لا يثق بالحقائق التي يعرضها لنا كل من جيبون وفولتير، أو يرمي جانباً بكل ما يرويه السير ستيفن رانسيمان في كتابه «تاريخ الصليبيين»، ليصر على النظر إلى الديانة المسيحية على أنها ديانة صالحة، سأكتفي فقط بأن أنصحه بقراءة المجلدين الرّصينين اللذين يتألف منهما كتاب و. ا. هـ. ليكي «تاريخ الأخلاق الأوروبية من أغسطس حتى شارلماني»، وهو كتاب لم يعد يلقى ما يكفي من الإهتمام منذ صدور طبعته الأولى في العام ١٨٦٩، غير أنه يقدم، بشكل خالٍ من أي هوى، مرافعة أخلاقية حاسمة، ضد الممارسات الحقيقية التي يقوم بها شعب المسيح. ويرينا هذا الكتاب كيف أنه حتى من قبل إبادة طائفة «الألبيجانية»(*)، ومن قبل محاكم التفتيش الأسبانية، ومن قبل بزوغ النزعة الإصلاحية ونزعة الإصلاح المضاد، ومن قبل كافة الأهوال التي صاحبت حرب الثلاثين عاماً، من قبل مظاهر العنف اللاحقة التي سادت الصراعات بين البروتستانت والرومان الكاثوليك، من قبل ضروب القسوة

(*) طائفة هرطوقية عاشت في جنوب فرنسا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. (المترجم).

التي صاحبت ظهور واستتباب الكالڤينية، من قبل التناحر المتبادل بين الطوائف غير ـ التقليدية، كان المسيحيون قد انقادوا لما أطلق عليه جيريمي بنتام إسم «مبدأ اللانفعية» سواء أكان ذلك في تعاملهم بعضهم مع بعض، أو تعاملهم مع أنفسهم، حتى حين ظلت النزعة الديرية نزعة زهدية صرفة.

أما أن تكون هذه السمات غير المجيدة التي تطبع المسيحية، سمات موجودة على الدوام ولم تصبح بعد جزءاً من الماضي، فأمر يبرهن عليه الوضع القائم حالياً في إيرلندا الشمالية. يقيناً أن القلاقل التي يشهدها هذا الإقليم سيء الحظ، هي أيضاً ذات أبعاد سياسية وإقتصادية، غير أن اللاتسامح الديني يرتبط بعمق جذورها ارتباطاً وثيقاً. إن الولايات المتحدة الأميركية تشهد نوعاً من التعصب المماثل الذي يتزايد حدة فيها، غير أنه يتخذ هناك، بالأحرى، شكل محاولة مشتركة يقوم بها رجال الدين من أجل كم فيه العقل، أكثر مما يتخذ شكل معركة حامية الوطيس تقوم بين طوائف متناحرة. من المؤكد، بالطبع، أن هذا التعصب، ومهما كان الشكل الذي يتخذه، لا يشكل سمة من السمات المميزة لمذهب الكنيسة الأنغليكانية المعاصرة، أو يعبر بأي حال من الأحوال عن أفكار أبرز الناطقين باسمها، غير أن هذا الواقع يأتي متواكباً مع بروز تبدّلٍ كبير في مجال تفسيرهم للنظرية المسيحية، تبدل قد يبدو للمراقب الخارجي وكأنه يتساوى مع التخلي عن المبادىء الرئيسية لهذه النظرية. ولنتذكر هنا ما تقوله واحدة من شخصيات نص و. هـ. مالوك «الجمهورية الجديدة» المنشورة في وقت مبكر، في العام ١٨٧٧، في معرض تعليقها على عِظة يلقيها شخص يمثل كاريكاتور الدكتور جوويت: «آه. . . إن كافة تعاليم هذه المدرسة، بدت لي على الدوام وكأنها مجرد مقتطفات هريلة من علم لم يفهم إلا بصورة غير متكاملة، ثم زادت من ظلمته مقتطفات من نزعة مسيحية لم تعد تذكر إلا بشكل ناقص». على هذه الملاحظة تجيب شخصية أخرى في النص نفسه: «لكنك تتناسى أن مسيحية الدكتور

جنكنسون ليست في حقيقتها سوى شركة تجارية جديدة تعمل تحت يافطة قديمة، وتحاول أن تشتري السمعة الطيبة التي كانت للشركة القديمة». أنا شخصياً أفضل، من جانبي، الشركة القديمة، ويؤسفني أنها احتاجت للإنتظار قرناً من الزمن قبل أن تتمكن من الإستيلاء على السلطة. أما ما سوف أبذل قصارى جهدي لتفاديه، فهو ترك نفسي فريسة للإدعاء بأن الشركة القديمة لا تزال على قيد الوجود من خلال خليفتها.

في مثل هذه الحال، ستبدو لنا الحكمة المستخلصة وكأنها تقول بأن السوء القائم في المسيحية، إنما هو متناسب طرداً مع الحماس اللانقدي الذي يغلب على معتنقيها. فَلِمَ سيكون الأمر على هذه الشاكلة؟ إن أياً من العهدين، القديم والجديد، لا يقدم لنا أي دعم أساسي للشعار القائل بأن الله محبة. . كل ما في الأمر أن ثمة في العهد الجديد سلسلة مختارة من النصوص قد يمكن اعتبارها عرفاً أخلاقياً خيّراً. فلماذا صير دائماً إلى عرض هذه السمة من سمات المسيحية عرضاً لفظياً لا عرضاً في الأفعال؟ صحيح أن ثمة أفراداً، بل وحتى جماعات، كانت من الأثرة بحيث مارست ذلك العرف بالفعل.. لكنها لم تكن أكثر من أقلية.. بل وغالباً ما كانت تعيش وسط غضب رؤسائها الكنيسيين المسلط فوق رأسها. ولكي نأخذ مثالاً حديثاً، حسبنا أن نتمعن في موقف التراتبية الهرمية لأعيان الكنيسة الكاثوليكية في إزاء القساوسة العمال.

إنني أعتقد أن جزءاً من الجواب على المعضلة التي نطرحها إنما يكمن في كون المسيحية قد تأسست في أول الأمر على شكل هرطقة يهودية. لقد كان يهوه إلهاً قبلياً، وكان عباده يتوقعون منه أن يضمن لهم خضوع كافة القبائل الأخرى. أما مسيّا (المسيح المنتظر)، الذي كان أنبياء العهد القديم قد تنبأوا بمجيئه، ولا يزال اليهود الأورثوذكس ينتظرونه حتى اليوم، فلقد كان من شأنه أن يلقى عوناً إلهياً في مسعاه لجعل اليهود يسيطرون على الدنيا لمدة ألف عام. ويكاد يكون من المؤكد أن حواريي يسوع الناصري قد آمنوا بأنه هو نفسه مسيّا (المسيح المنتظر). فإذا كانت

الصرخة التي يحكى أنه قد أطلقها وهو مرفوع على الصليب: «إلهي، لماذا تراك تخليت عني؟» يمكن اعتبارها واقعة تاريخية حقيقية، سيكون من الواضح أن المسيح نفسه كان قد شارك حوارييه اعتقادهم هذا، لكنه عاد وتبين له أنه اعتقاد خاطىء. لو كان هو مسيًا حقاً، لكانت الوظيفة الأولى المناطة به تكمن في تحرير اليهود من الحكم الروماني. غير أن حوارييه، بدلاً من أن توقظهم خيبة أملهم، اختاروا أن يؤمنوا بأن موته لم يكن سوى وهم، أو بالأحرى مجرد قطيعة في مسرى حياته. بمعنى أن الزمن لن يطول كثيراً قبل أن يعود إلى الظهور على الأرض، واقتيادهم نحو النصر.

وبما أن عودة المسيح للظهور قد تأخرت وتأخرت، كان من الطبيعي أن يقوم خلاف بين المسيحيين يتعلق بطبيعة أولئك الذين سيكون من شأنهم أن يعيّنوا للتمتع بثمار انتصاره. فهناك حزب، من المرجح أن يكون القديس بطرس هو الذي قاده، أصر على أن اليهود وحدهم هم الذين يمكن اختيارهم... بل وليس كلهم حتى؛ وهناك حزب آخر، قاده القديس بولس، كان يرى أن من الممكن قبول غير اليهود من الراغبين في اعتناق القضية. وبما أن عودة المسيح كانت محتمة في اعتقاد الجميع، كان يتعين على عدد المختارين أن يكون قليلاً نسبياً، مما أسبغ على عضويتهم قيمة كبرى: فإذا كان لغير اليهود أن يُقبلوا، كان يتعين عليهم أن يكونوا جديرين بمثل هذا القبول. ثم حين ساد، بالتدريج، الإعتقاد بأن الفردوس ليس معداً فقط من أجل حياة أخرى، بل أنه كذلك قمين بأن يسبغ على أهله بركة روحية خالصة، لم يعد الحصر العددي مهمّاً على الإطلاق. بل على العكس من هذا، صار من المهم أن يرتفع العدد. وفي الوقت نفسه صارت شروط القبول أكثر قسوة. وانطلاقاً من شبكة من الدوافع، لم تكن كلها زمنية، راح أولئك الذين كانوا يعتقدون بأن معرفة الدرب التي ينبغي اتباعها قد أوكلت لهم، راحوا يصرون على الحفاظ على ما لديهم من سلطة. ومن هنا فإن أضأل انحراف، في مجال العقيدة أو في مجال الطقوس، بات يتوجب قمعه، وبالقوة إذا دعت الضرورة.

إن الإستفراد، الذي أزعم هنا أن المسيحيين قد ورثوه عن اليهود، كان هو المسؤول عن اضطهاد الرومان المبكرلهم، قبل أن يعمد قسطنطين إلى جعل المسيحية الدين الرسمي للأمبراطورية، معطياً بهذا للمسيحيين القدرة على اضطهاد كل الذين كانوا ينظرون إليهم باعتبارهم كفرة، فريقاً بعد الآخر. لقد كان الرومان شعباً قاسياً، لكنهم لم يكونوا متعصبين دينياً. ويقدم لنا المؤرخ تاسيتوس الدليل على أنهم، على الأقل خلال القرن الأول من العهد المسيحي، كانوا ينظرون إلى المسيحيين على أنهم مجرد طائفة يهودية. أما السبب الذي جعل المسيحيين يتعرضون للإضطهاد، فلم يكمن في معتقدهم الديني الذي لم يكن الرومان ليهتموا به أيما اهتمام، بل كان يكمن في كون معتقداتهم تمنعهم ـ كما كان حال اليهود بالنسبة إلى معتقداتهم هم الأخر ـ من التهاون مع قيام الإحتفال الشكلي البحت لعبادة الأمبراطور. . وهذا الأمر نظر إليه الرومان على أنه فعل من أفعال العصيان المدني.

وإنني لأعتقد أن الشرعية اليهودية القائمة على مبدأ التعنت هي التي مكنت المسيحية من النمو، وساعدتها على ضمان انتصارها على عبادات الأسرار الأخرى التي كانت رائجة في الأمبراطورية الرومانية. إن عبادة ميتراس، لم تكن أقل صلابة من عبادة المسيح، غير أن الذين كانوا غير مشاركين فيها، لم يكونوا يواجهون بأي تهديد باللعنة الأبدية. مثل هذا التهديد كان يواجه الذين ينكرون ألوهية المسيح. والحق أن اللاتسامح الديني، حتى ولو وقف عاجزاً عن ممارسة أي اضطهاد فعّال، فإنه قادر على أن ينتج شتى ضروب الإنحرافات.

أنا لا أملك هنا لا الوقت، ولا القدرة في الحقيقة، على التمييز بين الإعتبارات الدنيوية والأخروية التي حركت الصليبيين، أو بين القوى المتضافرة التي جعلت البروتستانتيين والكاثوليكيين يمسكون بخناق بعضهم البعض. إن ما يهمني هنا، من الناحية الفلسفية، هو موقف الكالڤينيين. إن عقيدتهم المركزية تقول بأن الخلاص إنما يرتبط بالنعمى،

والنعمى، كما يشرحها لنا قاموس «كولينز الإنكليزي» الذي لا يقدر بثمن، هي «الفضل المجاني واللامستحق، الذي يبديه الله تجاه الإنسان» The Free And Unmerited Favour Of God Shown Towards Man. إن الكلمة الهامة في هذا التعريف هي كلمة «لامستحق». فالنظرية تقول أن الكائنات البشرية إنما تأتي إلى هذه الدنيا وقد كرسها الله مسبقاً للخلاص أو للعنة، وأن لا شيء في سلوك هذه الكائنات يمكنه أن يؤثر على هذا المصير. هنا قد يخيل للمرء أن قبول هذا المعتقد قد يكون من شأنه أن يجعل البشر غير مبالين باتباع التعاليم الدينية، أو أن يجعلهم ميالين نحو نوع من الهيدونية(*) الكلية، طالما أنهم لا يمكن لهم أن يكونوا محرومين من الخلاص إذا كانوا قد اختيروا مسبقاً لينالوه، أو أن يحصلوا عليه إن لم يكونوا مختارين له، والحقيقة أن المرء سيكون مخطئاً كل الخطأ في اعتقاده هذا. فالكالڤينيون لم يُبدوا، فقط، صراحة مطلقة في ممارستهم الدينية، بل إنهم في الوقت نفسه أبدوا عداء نشطاً تجاه كل ما هو لذة، وخاصة إذا اتخذت اللذة واحدة من أشكالها الحسية، مغيبين أنفسهم عن هذه اللذة، ورادعين الآخرين عن إتباع دربها. وهم في الوقت نفسه سعوا دائماً وراء الإزدهار المادي وتبدوا دائماً شديدي الإستياء، أخلاقياً، إزاء كل أولئك الذين يخفقون في الحصول عليه. فكيف كان مثل هذا الأمر ممكناً؟

إن التفسير الأكثر قابلية لأن يصدق يكمن في أنهم كانوا يتبعون مبدأين لا يتحدران من معتقدهم المركزي، بل وهما بالكاد يتلاءمان معه: أولهما أن الحصول على النعمى ينعكس بالضرورة في النجاح الدنيوي، وثانيهما أن هذا النجاح الدنيوي إنما هو بحاجة لأن يتحقق عبر تكريس المرء نفسه للقيام بما يتوجب عليه «فالواجب هو الذرية الصلبة لصوت الله». وكانت النتيجة أنهم ساوموا الله على فضله، وهو مسعى غير مجد على أي حال انطلاقاً من مبادئهم نفسها، عبر اجتنابهم الإخفاق الدنيوي،

(*) مبدأ ينادي باللذة بوصفها أسمى غاية يسعى إليها الجنس البشري (المترجم).

وعبر إبدائهم أقسى أنـواع التشدد إزاء أولئـك الذين يخضعـون واجبهم لرغباتهم.

وهناك تفسير آخـر من شأنـه أن يعطي قـدراً أكبر من المصـداقية لمحاججتهم، إنْ لم يكن لحسّهم السليم، يكمن في أنهم كانوا يؤمنون بالسببية ذات الخلفية الدنيوية. انطلاقاً من وجهة النظر هذه، نجد أنهم إذ افترضوا أن تكريس النفس للواجب بكل زهد وتفاني، أمر يرضي الله، إنما تصرفوا كما لو أنهم قد حصلوا على الخلاص بالفعل. غير أني لست قادراً على العثور على أي دليل ثابت ينص على أنهم قد توصلوا إلى مثل هذه الدرجة من التطور الفلسفي.

ومهما كان شأن التفسير الذي نتبناه، يبقى لدينا التساؤل عن السبب الذي يجعلنا على يقين من أن الله عدو لمبدأ اللذة. صحيح أن ظهور البروتستانتية قد سهّل من شأنه استشراءُ الفساد والنفاق، ليس فقط لدى أولَئك الذين يصفهم السيد ماكويدي في كتاب بيكوك «القلعة المهشمة» بأنهم «جماعة من القساوسة التنابل وأتْباع الطريقة المهتمين بالأخذ أكثر من اهتمامهم بالعطاء»، بل أيضاً لدى رؤسائهم في التراتبية الكنيسية، بيد أن هؤلاء الأشخاص كانـوا مرفـوضين من قبل التقـاليد النسـوكية بسبب كفرهم. وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى متجهين ناحية المسيحيين الأوائـل وناحية اليهود. وهنا يمكنني فقط أن أقترح أنهم كانوا يجدون الفضيلة في الـزهد الـذي كان ـ في حـالة اليهـود ـ يجبرهم عليـه المناخ الـطبيعي والأوضاع السياسية التي كانـوا يعيشون في خضمّهـا؛ بل وربمـا كانـوا ينظرون إليها على أنها خير طريقة للحصول على الازدهار الذي كان يهوه يحتفظ لهم به، تماماً كما كان الفيلسوف عمانوئيل كانت يعتقد بأن ثمة حياة آخرة يستخدمها الرب للتعويض، بالسعادة، على الفضيلة التي كانت قد مرمرت الحياة التي عاشها الإنسان في الحياة الدنيا.

في إزاء هـذا كله سيبـدو لنـا من المثير للفضـول، أن يكـون

البروتستانت قد ألقوا كل هذا الاهتمام للعهد القديم، بعد أن كان من ممارسات المسيحيين تجاهل محتدهم اليهودي، بل وإنكاره كل الإنكار. وتفسير هذا الأمر يكون في أن البروتستانت قد اعتقدوا أنهم بدلاء عن اليهود كشعب الله المختار. ومثل هذا الإفتراض من شأنه أن يتلاءم مع اعتناء الكالڤينيين بفكرة النعمى. أما واقع أن اليهود لم يتخلوا أبداً عن مطالبهم، فإن من شأنه أن يوفر للبروتستانت ذريعة مثلى لتأبيد نزعة العداء للسامية التي كانت قد نَمَتْ وترعرعت طوال العهد المسيحي.

لقد سبق لي أن لاحظت أعلاه، أن الرومان كانوا ينظرون إلى اليهود على أنهم شعب مثير للمشاكل، غير أن هذا لم يكن أكثر من معضلة سياسية حلّها تينوس عبر تدميره لأورشليم في العام ٧٠٠ قبل الميلاد، وما تلا ذلك من سحقه للمقاومة اليهودية. أما نزعة معاداة العنصرية القوية التي سادت بعد ذلك، فإنها ذات جذور دينية. ولقد عزز من شأنها استشراء الأسطورة القائلة بأن اليهود هم المسؤولون عن صلب يسوع المسيح. وأنا أقول هنا «أسطورة»، لأن الصلب كان من عمل الرومان، كان شكلاً من أشكال الإعدام يمارسه الرومان لا اليهود، ولعل أفضل محاججة يمكن أن تقوم في وجه الروايات المرتجة الواردة في الأناجيل الأربعة حول استشهاد المسيح، تكمن في أن الرومان هم الذين حاكموه وحكموا عليه بوصفه داعية سياسياً، يتبعه الكثير من اليهود، ويعاديه بعض اليهود.. ومن الأرجح أن الفريسيين لم يكونوا في عداد أولئك الأعداء، الذين لم يكن لديهم من الدوافع ما يكفيهم للشعور بكثير من العداء نحوه؛ أعداؤه كانوا على الأرجح في صفوف الصدوقيين الذين كانوا يفصلون التعاون مع الرومان. أما إذا كان مصطلح «الفريسيين» هو الذي يرد أكثر من غيره في معرض التحدث عن أعداء المسيح من اليهود، فلربما كان السبب يكمن في أن عودة المسيح إلى الدنيا باتت تبدو أقل وأقل احتمالاً، فصارت الطوائف المسيحية المنحرفة، التي كانت نسبة غير اليهود من بين أعضائها في تزايد مستمر، متلهفة لتمييز نفسها كلياً عن

اليهـود والإبتعاد عنهم. . وفي أوسـاط مختلف الطوائف اليهـودية، من الواضح أن الفريسيين كانوا معروفين بشدة أورثوذكسيتهم الدينية.

ولا تزال معاداة السامية قائمة حتى اليوم. وإذ أقول هذا، لا أشير بالطبع إلى العداء الذي يبديه جيران دولة إسرائيل إزاء هذه الدولة، حيث أن هذا العداء يعتبر ظاهرة من مستوى آخـر يعبر عن نـوع من التناحـر القومي. إنما يخطر في بالي هنا الحكم المسبق ضد اليهود، الذي ساد في روسيا وفي بولندا وحتى في الدول الجرمانية، دون أن تحول المذابح النازية دون التخفيف من وطأته؛ حكم مسبق ساد كذلك ووصل إلى أوجه في فرنسا إبان اندلاع قضية درايفوس، ولا يزال مدفوناً قرب سطح الأمور هناك؛ حكم مسبق لم يكن له في الأزمان الراهنة كبير وجود في إنكلترا أو في الولايات المتحـدة، على الرغم من أنـه قابـل لأن يتم التعبير عنـه إجتمـاعياً في كـل حين. ولربمـا كان من الضـروري أن نضيف هنا أن الحواجز الإجتماعية التي أقيمت في وجه اليهود، في هذين البلدين كما في فرنسا، لا يمكن فصلها عن مشهد الثروة.

هل علينا أن نصنف نزعة العداء للسامية بوصفها حكماً مسبقاً دينياً أو عرقياً؟

إن المحـاججات التي تنـادي باعتبـارها دينيـة، تنطلق من كـون جذورها دينية في قسط كبير منها، ومن كون اليهود لا يشكلون عرقاً على حـدة. . حيث أنهم لا يتحدرون من معـدن واحد جميعهم. ولكن في الناحية الثانية هناك الواقع الصارخ الذي يقول لنا بأن أولَئك الذين يغذون هذه النزعة هم الذين يتعاملون معها كنزعة عرقية. وهؤلاء لا يبذلون أي جهد من أجل التحري حول حقيقة المعتقدات الدينية السائدة لدى أولئك الذين ينظرون إليهم على أنهم يهـود: أتراهم ليبـراليون أم متشـددون؟ ملحدون أو لا أدريون؛ أم أناس انتهى بهم الأمر إلى اعتناق أديان أخرى؟ حسبهم أن يكونوا متحدرين من صلب أعضاء الجماعة اليهودية، الجماعة

المتحدة حول قضيتها، ويجمعها إيمان مشترك.

إن تناقض الأمر يكمن في أن ما يجعل من السهل على المعادين للسامية أن يخطئوا في تعريف اليهود كعرق، إنما هو تلاحم اليهود كمجموعة من الطوائف الدينية. إن التزامهم الصارم بالإحتفال بالسبت (وهو التزام يشاطرهم إياه الطهرانيون Puritants بالطبع، لكن هؤلاء يتبعون نظماً مختلفة، ويلتزمون بيوم آخر)، وحفاظهم على المظاهر الأخرى المرتبطة بالتقويم الديني، وخصوصياتهم الغذائية، كل هذا يتواكب لجعلهم يعيشون منفصلين عن أعضاء أية قومية أخرى يعيشون بين ظهرانيها. لكن الأكثر أهمية من هذا كله إنما هو إصرارهم على عدم إتمام الزواج إلا بين أولَئك الذين سبق لهم اعتناق الإيمان الديني اليهودي، أو الراغبين في اعتناقه. مما أدى إلى درجة من التزاوج الداخلي، الذي نحا، في أوروبا الشرقية على الأقل، وبين المتحدرين من هذه المنطقة، إلى انتاج أشكال فيزيائية معينة تسم اليهودي، وتشمل الأنف الضخم المعقوف، والشفاه الغليظة، والشعر القصير المجعد. وفي التصوير الكاريكاتوري صوّر اليهودي كذلك على أنه بخيل، غير أن هذا إنما يعود إلى أن العمل في التجارة في الحوانيت، كان من الأعمال القليلة التي أتيحت له في المدن. فهو إذ منع من أن يمتلك أرضاً، أو أن يدخل سلك حرفة من الحرف، انصرف إلى الأعمال المالية التي أضافت إلى الصورة المكبرة لليهودي صفة البخل. وأنا أشك في كون هذه الصفة صادقة، إذا ما نحينا جانباً واقع أن من هدف أي ممول أن يحقق مكسباً مالياً. ونذكر هنا أيضاً أن ثمة اعتقاداً شعبياً يقول إن مستوى ذكاء اليهودي يفوق المعدلات العامة. فإذا كانت القدرة على البقاء معياراً صالحاً لقياس هذا الأمر، من المؤكد أن قدرة اليهود على البقاء رغم عصور الإضطهاد ترجح كفة هذه الفرضية.. لكن تفاصيل المذابح النازية تقف ضدها. ربما كان من الأمور ذات الدلالة هنا أن الأشخاص الثلاثة الذين صنعوا العالم الحديث، عقلياً، وهم كارل ماركس وسيغموند فرويد وألبرت اينشتاين،

كانوا من اليهود الجرمان. أنا شخصياً أعتبر يهودياً حسب القانون اليهودي، لأن أمي كانت يهودية رغم أن أبي لم يكن كذلك، غير أني لا أعتبر نفسي مع هذا صهيونياً. وسبب عدم صهيونيتي يكمن في أني معاد لأي انتشار لأية نزعة قومية بأية طريقة من الطرق. ومع ذلك فإنني أعتقد بأن وجود دولة إسرائيل كان ذا أثر في تقليص حدة النزعة المضادة للسامية في شكلها التقليدي. فوجود هذه الدولة أحلّ العداء القومي محل الحكم المسبق العرقي. اليوم، حتى الروس، الذين كانوا يعاملون اليهود أسوأ معاملة، لم يعودوا يعاملونهم على هذا النحو انطلاقاً من ذهنية المذابح المنظمة Pogrom. إن الأرضية التي يضطهدونهم على أساسها اليوم صارت أرضية عدم الولاء للإتحاد السوفياتي، عدم الولاء الذي يتبدى من خلال المطالبة بالسماح لهم بالهجرة، ومن خلال إظهارهم ارتباطاً أقوى بدولة أخرى. ولربما كانت دوافع النزعة القومية، لا دوافع معاداة السامية العتيقة، هي التي جعلتهم يجبرون لاعب الشطرنج الشهير فينشتاين على إبدال إسمه إلى كاسباروف.

صحيح أن أقلية فقط من اليهود الباقين في عالم اليوم، تعيش في إسرائيل، ولكن من المرجح أن في عداد هذه الأقلية معظم أولئك الذين يتشدّدون في ممارسة شعائر دينهم، أي بالتالي الأكثر قابلية لأن يبدوا متميزين في مجتمع غريب عنهم. ومس نتيجة هذا أن أولئك الذين يحافظون على مواطنيتهم في دول أخرى، ينحون في العادة لأن يكونوا أكثر ليبرالية في ممارستهم للطقوس اليهودية.. هذا إذا كانوا يمارسونها أساساً. كما أنهم ينحون إلى التزاوج مع غير اليهود. ومن شأن هذا أن يؤدي إلى جعلهم أقل إثارة للإنتباه كمجموعة. بل وحتى أسماؤهم سيكون من شأنها أن تفقد مع الزمن دلالاتها القديمة، وإن كانوا شديدي الفخر بحيث يمتنعون عن تغييرها

وهذه النقطة الأخيرة تبدو لي شديدة الأهمية. فالحال أن أكثر منابع

اللاتسامح تسميماً في عالم الغرب اليوم، لم تعد معـاداة السامية، بل التفرقة اللونية، وواحد من أهم محاصيل التفرقة اللونية يكمن في سهولة التعرف على ضحاياها. وليس هذا فقط، بل إن السمات التي عبرها يتم التعرف على الضحايا، ليس من السهل أبداً إزالتها. . حيث أن تحـدر الفرد ولو عن جد ملّون واحد من بين جدوده، أمر يمكن ملاحظته فيزيائياً على الفور.

إن الموقف الراهن للبوير في جنوب أفريقيا، إزاء البانتو، في أقصى أشكاله تطرفاً؛ وموقف البيض تجاه السود في الولايات المتحدة كما كان بارزاً قبل ربع قرن ولا يزال حتى اليوم كامناً تحت السطح ولا سيما في الجنوب؛ وموقف المقيمين البريطانيين في بلاد ككينيا قبل حصولها على الإستقلال؛ وموقف المديرين الكولونياليين في أفريقيا وخاصة في الهند يوم كانت الأمبراطورية البريطانية لا تزال قائمة، وهي كلها مواقف ترتكز، على طريقتها الخاصة، على التفرقة اللونية، يمكن النظر إليها على أنها ترتكز إلى الفرضيات التالية:

● أولاً، إن تفوق البيض المسيطرين، على أفـراد عرق مختلف يخضع لحكمهم أو يعمل عندهم، هو إمـا أن يكون مستقى من الإرادة الإلهية أو محدداً بفعل العناصر الوراثية (الجينية).

● ثانياً، إن نقاء العرق الأبيض لا ينبغي أن يصـاب بأي مسّ أو عدوى. هنا كان المعيار المزدوج ينحو، وربما كان لا يزال ينحو حتى اليوم، للعمل، وفحواه أن العلاقات الجنسية بين الرجال البيض والنساء الملونات يمكن لها أن تكون مقبولة بأسهل مما يتم القبول بأية علاقات جنسيـة بين رجال ملونين ونسـاء بيض. وهذا التفـريق لوحظ بقـوة في الولايات المتحدة الأميركيـة خلال عهـد الرق. . لكنـه لم يختـف كلياً اليوم. والغريب في الأمر أن إزالة هذا المقياس المـزدوج لم يتخذ في الولايات المتحدة مظهر التسامح إزاء التزاوج بين النساء البيض والرجال

السود، بقدر ما اتخذ مظهر اللاتسامح في الوجهة المعاكسة، أي بين الرجال البيض والنساء السود. حيث نذكر هنا أن الشاب الأبيض وفتاته السوداء لا يزال من العسير عليهما حتى اليوم أن يجدا من يؤجرهما شقة في نيوأورليانز.

وفي هذا المجال ثمة حقائق عديدة تبدو لنا مثيرة للإهتمام. ونأخذ مثالاً على هذا أن القبول الإجتماعي للزواج المختلط بين التجار البريطانيين وعشيقاتهم الهنديات، قد انتهى بعد التمرد الهندي حين تحولت شركة الهند الشرقية لتصبح «بريتش راج» وغزا سوربيتون ولاية بونا. ومن الأمور ذات الدلالة هنا المقارنة بين مذكرات ويليام هيكي، التي تستحق أن تقرأ للذة قراءتها، وبين حكايات كيلنغ الهندية.

ألمثال الثاني يبدو لنا من خلال الإعتقاد المجاني بأن الذكر الملون لا يكف عن اللهاث خلف المرأة البيضاء، متوقعاً أن تسنح له الفرصة لاغتصابها. وهناك كذلك، في الأدب على الأقل، الحديث عن الرغبة اللاواعية التي تتملك الأنثى البيضاء في أن تقع ضحية عملية اغتصاب. ومن الأدباء الذين يلامسون هذه النقطة أي. م. فورستر في روايته «عبور إلى الهند»، وهناك رواية، كانت رائجة أيام طفولتي وحاكاها مؤلفون كثيرون، هي رواية «الشيخ» لأي. م. هال، وفيها نجد البطلة مسحورة بأمير عربي وتذعن لرغباته. وهنا لا بد من الإقرار بأن لون بشرة العرب أفتح من لون بشرة الزنوج مما يجعلهم أقل محاصرة بالحواجز اللونية. ثم أن الأمير شيء خاص.. شيء أشبه بخريج من خريجي كلية «ايتون» الإنكليزية العريقة. ولحد علمي ليس ثمة أية أعمال أدبية تحدثنا مثلاً عن أنثى بيضاء تقع في هوى فلاح عربي. أما طرزان فإنه في نهاية الأمر سليل أهل من الإنكليز وليس بأي حال من الأحوال من أهل البلاد الأصليين.

الفرضية الثالثة في فرضياتنا الرئيسية، هي التي تقول بأن لسادة العرق الأبيض الحق، بل وحتى الواجب، في حكم أولئك الذين

يخضعونهم. إن حديث كيبلنغ عن «العبء الملقى على كاهل الإنسان الأبيض» لوقي بالكثير من الهزء، ومع ذلك فإن الواقع يقول لنا بأن أفراد الأغلبية الساحقة من الإداريين الكولونياليين في أفريقيا، كما في شبه القارة الهندية، كانوا منكبين بتفاني في ممارسة واجباتهم هذه، كما كانوا يؤمنون بأنهم إنما يعملون لما فيه صالح الشعوب التي أسلموا قيادها. لقد كانوا في غاية التسامح مع رعاياهم، لكنه كان تسامح أستاذ المدرسة، الذي يبديه إزاء صبيانه، طالما أنهم يتصرفون تصرفاً حسناً. في أفريقيا كان الزعماء المحليون يعاملون مثل نظّار المدارس، وعلى هذا الأساس تسند السلطة إليهم بالإستنابة. وكانوا يُشجِّعون على تطوير الثقافة القبلية.. ومن شأن مثل هذا الواقع أن يشكل لطمة لطغمة التميز العنصري الحاكمة في جنوب أفريقيا. غير أن هذا الوضع كان يختلف كلياً بالنسبة إلى فرنسا. حيث أن السياسة في المستعمرات الفرنسية كانت تقوم على زرع الثقافة الفرنسية في تلك المستعمرات بقدر المستطاع. وكذلك كان الفرنسيون أقل تأثراً بالأحكام المسبقة المتعلقة بمسألة اللون. ومع ذلك لا بد لنا أن نلاحظ هنا بأنه منذ اللحظة التي صار فيها الجزائريون أجانب، أدى وجودهم في فرنسا بأعداد كبيرة، وفي أغلب الأحيان بصفتهم عمالاً يقومون بأشغال منخفضة الأجر، أدى إلى بزوغ العديد من مظاهر العداء العنصري. ويعود هذا جزئياً إلى الإعتقاد السائد بأن نسبة كبيرة منهم هم من أصحاب الجرائم والجنح، وجزئياً يعود إلى النتائج التي تسفر عن التنافس الإقتصادي في زمن تشتد فيه البطالة، بصرف النظر عن واقع أن الجزائريين يرضون عادة بممارسة أشغال يأنف العمال البيض من القيام بها. وثمة توازٍ يمكن رسمه هنا، بالنسبة إلى النقطتين، مع موقف البيض في إزاء المهاجرين الملونين في بريطانيا.

لقد تحدثت أعلاه وكما لو أن الفريق المتعالي، واستخدم هنا مصطلحاً رائجاً، يتألف دائماً من البيض. لكن الحال ليست على هذه الشاكلة في الحقيقة. فالصينيون، أو من هم من بينهم يشغلون مكانة تعلو

مكـانة العمـال العاديين، يعتبـرون أنفسهم متميزين حضـارياً عن كـافة الشعوب الأخرى، ويسري هذا حتى حين تكون الأمم الغربية منصرفة إلى انتزاع التنازلات منهم بقوة السلاح. ومن المؤكد أنهم، في أيامنا هذه، لا يقرون بأية وضعية دونية. وكذلك حال اليابانيين.. الذين تعالوا دائماً في الماضي، أللهم باستثناء خلال تلك الفترة القصيرة التي استشعروا فيها أول صدمة نتجت عن هزيمتهم في الحرب العالمية الثـانية. وإنـه لمن المثير للإهتمام، أيضاً، أن نلاحظ بأن الصينيين واليـابانيين يبـدون من التسامح إزاء تزاوجهم مع الأوروبيين، قدراً يفوق ما يبدونه إزاء تزاوجهم مع السود. وأنا لا أملك أي تفسير لهذا الواقع، إلا ذاك الذي يقول بأن لا الصينيِّين ولا اليابانيين حدث لهم أن وقعوا لفترة طويلة تحت ربقة الهيمنة الأوروبية، والعكس بالعكس، وأن التحالفات الجنسية قد نحت دائماً إلى الحدوث عند مستوى إجتماعي رفيع. وحسبنا أن نقارن هذا بالإستعداد الذي كان يبـديه أفـراد الأرستقراطيـة الإنكليزيـة للزواج من اليهوديـات الأميركيات. ومن الجدير بالإنتباه أن الجنود الأميركيين في فيتنام كانـوا يبدون احتقاراً عرقيّاً للفيتناميين، مطلقين عليهم اسم Gooks (أي غرباء من عنصر أدنى) كدليل على نفورهم منهم، لكن هذا لم يكن سوى نتيجة لاستلابهم العسكري، أو انعكاساً لمحاولتهم ترويض ضمائرهم القلقة.

منذ لحظة أقمت تواريأ بين فرنسا وبريطانيا. وللوصول في هذا الأمر إلى المزيد من التفصيـل أتساءل: ترى ما الـدور الذي تلعبـه الأحكام المسبقـة المتعلقة بـاللون في بريـطانيا اليـوم؟ إن صديقي وخليفتي في وظيفتي مايكل داميت يلح على أننا قد أضحينا اليوم مجتمعاً عنصرياً لا ترياق له. وأنا أعتقد أنه مصيب في نقطتين. فمن ناحية أجدني ميالاً إلى الإعتقاد بأن آفاق التمازج الجنسي والثقافي بين الهنود الغربيين والأفارقة والهنود والباكستانيين من جهة، والأعضـاء البيض في الكومنـوولث وفي المملكة المتحدة، لا تبشر بالخير، كما أنني أعتقد كذلك بأن السـود، ولأسباب وجيهة على الأرجح، صاروا مفرطين في حساسيتهم إزاء كل ما

لا ينتمي إليهم. يقيناً أن كلمة «زنجي» Nigger تحمل معنى شتائمياً، ولا سيما في الولايات المتحدة، لذلك لا يتعين استخدامها خلال التخاطب، ولكن من المؤكد أيضاً أن تسمية لون ما بأنه «بني زنجي» أمر بريء براءة إطلاق إسم «أبيض فاتح» على لون أبيض معين، ويبدو لي من السخافة بمكان أن الأطفال لن يقيض لهم من الآن وصاعداً أن يقرأوا حول مغامرات «سامبو الزنجي الصغير». فعلى أي حال، نحن ما زلنا نعامل العَلَم الأبيض على أنه رمز للإستسلام، وتعتبر الريشة البيضاء رمزاً للجبن. كما أننا نتحدث عن الأشخاص الجبناء بوصفهم صفر السحنات.. مع أن الأشخاص ذوي السحنات الصفراء مشهورون بإقدامهم. إن التعامل مع الكلمات على أنها أدوات شتيمة، مع أن ليس ثمة أية نوايا شتائمية من ورائها، مسألة برزت بوضوح في حالة أنصار تحرير المرأة الذين راحوا يحتجون على الإستخدام اللاشخصي لضمير «هو»، وراحوا يحاولون فرض تعبيرات جديدة مثل Chairperson محل Chairman (رئيس) و ـ Spokes Person بدلاً من Spokesman (ناطق بإسم). وإذ أقول هذا لا أحاول بالطبع أن أنكر ما في الغرب، ناهيك عن المجتمعات الشرقية، من ميل يبديه الرجال نحو معاملة النساء وكأنهن يشغلن درجة إجتماعية أدنى، وهو ما زود النساء بحدة إستثنائية في شكواهن.

في عودة إلى مسألة العلاقات العرقية في هذا البلد، أقول إنني لست من الذين يعتقدون بأن المشهد مظلم في كليته. إن المشاعر التي عبر عنها، قبل خمسة وعشرين عاماً، أشخاص من طراز أنوك باول، لم تعد بارزة اليوم كما كانت. ورياضة «باكي باشنغ» صارت أقل شعبية، صحيح جزئياً، كنتيجة لملاحقة قضائية قوية. تحدث بالطبع قلاقل عرقية، لكنها في معظمها تعبر عن رد الشبّان السود على ما ينظرون إليه باعتباره مضايَقة الشرطة لهم، سواء أكانت نظرتهم هذه قليلة التبرير أو كثيرته، ومما لا شك فيه أن لتلك القلاقل علاقة سببية بالإرتفاع النسبي

لعدد العاطلين عن العمل في أوساط مثيري القلاقل. فالحال أن الجهود الطيبة التي بذلتها لجنة المساواة العرقية، لم تحقق سوى القليل من النجاح في مجال ردعها للمستخدمين عن ممارسة التمييز العنصري لصالح طالب العمل من البيض. ومهما يكن فإنه ليس من السهولة بمكان تصور الخطوات التي كان بإمكان اللجنة أن تخطوها في سبيل الوصول إلى نتائج أفضل. وفي الحقيقة أن سياستها، بمعنى من المعاني، أسفرت عن نتيجة ضارّة.. حيث أنها بلفتها الإنتباه إلى مدى استلاب شتى الجماعات المهاجرة مما ننظر إليه على أنه من حقوقها الطبيعية، إنما عززت من إحساس تلك الجماعات بهويتها الذاتية إلى درجة جعلتها لا تبدي الريبة فقط إزاء المحسوبية التي يستفيد منها البيض، بل كذلك إزاء التمييز الذي يمارس داخل أوساطها. قد يقول قائل هنا إن الأمور ستكون أسوأ إن كان ثمة استقطاب للملونين جميعاً ضد المواطنين البيض، ولكن من الواضح أن هذا الاستقطاب قد تمّ تفاديه، وعلى الأقل من وجهة نظر البيض.. ومن المؤكد أنه ليس من الأمور الجيدة أن يشعر قادة الجماعات الملونة بالغيرة من بعضهم البعض.

رأيي الشخصي هو أن على السياسة الرسمية أن تعمل لما فيه صالح الإندماج.. وإنني لأشعر بالكثير من الأسى حين تسير الأمور على غير هذا النحو. وهنا أقدم مثالاً نابعاً من خبرتي الشخصية. فأنا لسنوات عديدة كنت رئيساً لما يعرف اليوم بجهاز التبنّي المستقل. وكان قبل ذلك يعرف بـ «جمعية التبني المستقلة» بعد أن عرف مسبقاً بـ «جمعية التبني اللاأدرية» ومثلنا مثل جمعيات التبنّي المشابهة كنا نجد أنفسنا في مواجهة مشكلة كَمَنَتْ في الاتجاه المتزايد لدى الأمهات غير المتزوجات، في العقود الراهنة، للإحتفاظ بأطفالهن (وهو أمر نعتبره في حد ذاته دليلاً طيباً ومرحباً به على تطور التسامح الأخلاقي) وكان من نتيجة ذلك تفاوتاً في النسبة بين عدد الأزواج الذين يقدمون لنا طلبات للتبني، ويتبيّن لنا بعد تحقيقات دقيقة أنهم جديرون بأن نعهد إليهم بالأطفال الموجودين لدينا،

وبين عدد الأطفال المتوفرين. ونتيجة لذلك رحنا نشجع الطالبين على تبني أطفال أكبر سناً، من البيض والسود الذين لسبب أو لآخر كنا نتعهدهم (إما بسبب إصابتهم بعاهة أو ارتكابهم لجنحة من الجنح، أو لمجرد تخلي أمهاتهم عنهم). ولقد كللت هذه التجربة بالنجاح، بما في ذلك في الحالات التي تم فيها تبني أطفال سود من قبل عائلات سبق أن رزقت بأطفال آخرين، أو تبنت بعضهم. ولكن بعد ذلك قرر المجلس المحلي لمنطقة ساوثوورك، الذي تتلقى منه جمعيتنا نسبة من ميزانيتها، أنه كلما كان ذلك ممكناً، من الضروري تشجيع الأهل السود على تبني أطفال سود. . ولقد قيل لي أن المجالس اللندنية قد حذت حذو ذلك المجلس. وأخشى ما أخشاه اليوم أن تكون تلك الخطوة خطوة تراجعية. صحيح أنه لم يكن من مقومات سياستنا أن نجعل الأهل السود يتبنون أطفالاً بيضاً، غير أن سبب هذا يكمن جزئياً في تفضيل الطالبين السود للحصول على أطفال سود، وجزئياً ـ وأناآسف لقول مثل هذا الكلام ـ في أن مكان الطفل الأبيض لدى عائلة سوداء، حين تكون ثمة عائلة بيضاء مناسبة متوفرة له، سيكون، في المناخ الراهن، لغير مصلحة الطفل من الناحية الإجتماعية. ومع هذا، وبالنظر إلى أن عدد الطالبين السود هو أقل نسبياً بسبب الأوضاع الإقتصادية، فمن المؤكد أن سياسة مجلس ساوثوورك ستؤدي إلى جعل الأطفال السود، الذين لولا ذلك لكان من شأنهم أن يسعدوا لاندماجهم في عائلات بيضاء، يبقون في المؤسسات. . صحيح أن معاملتهم لن تكون معاملة سيئة (فنحن على أي حال حققنا شيئاً من التقدم منذ أيام أوليفر تويست) ولكنهم مع ذلك سوف يعانون بالتأكيد من إحساس بالحرمان يتملكهم.

إن الحكاية التي رويتها من شأنها أن تدعم نظريات مايكل دامبت، ولكن من المؤكد أن اليقينات كافة لا تشير إلى الطريق نفسه. . وثمة في هذا المجال مثالٌ مضادٌ يمكننا العثور عليه في مجال بزوغ ثقافة شبابية تتقاطع مع الأعراق. جمالياً أنا لست من المعجبين بموسيقى البوب، ولا

بأي من أساليب اللبس أو تزيين الشعر التي نجحت في أن تروج رواجاً كبيراً، غير أنها تمكنت من إيجاد تقارب بين أناس شتى، وعلى الأقل خلقت نوعاً من عدم الإهتمام بالفوارق العرقية، وهو ما أعتبره أكثر أهمية بكثير من كونه يحدث خدشاً في الحساسيات الجمالية لدى الأشخاص الأكبر سناً. إن ثمة عنصراً مقلقاً في ثنايا ثقافة الشبيبة هذه، يكمن في فتحها المجال أمام اختيار المخدرات غير أني أعتبر هذا ثمناً لا بد من دفعه، خاصة وأن المخدرات ليست أكثر ضرراً من «الكانابيس» لكن هذا لا ينبغي أن يفهم منه أن في هذا اتجاهاً من شأني أن أشجع عليه.

عنصر آخر يكمن في ثنايا بزوغ ثقافة الشبيبة هذه، وهو على الرحب والسعة، هو ذاك الذي يتمثل في إضعاف هذه الثقافة لنزعة الإستعلاء الإجتماعية. ففي ما يتعلق بالذوق ألاحظ أن إبني الأصغر يتشارك مع أبناء الطبقة العاملة من المجايلين له، بأكثر بكثير مما يتشارك مع أبناء الجيل الأكبر منه. وهذا الكلام لا ينطبق على ما كانت عليه حالتي قبل خمسين عاماً. فأنا حين كنت أقترب حثيثاً من سن الرجولة في سنوات الثلاثين، كنت شديد البعد عن اليسار، غير أن هذا لم يجعلني في غفلةٍ عن الفوارق الطبقية. من هنا كنت أموضع الناس انطلاقاً من لهجاتهم ومن أسلوبهم في المخاطبة، بشكل أعتقد ـ إن لم أكن مخطئاً ـ أن إبني وأصدقاءه لا يفضلونه أبداً. أنا لست أزعم هنا أن الإستعلاء الإجتماعي بات جزءاً من الماضي. فظاهرة «البقاء في أوساط جون وأضرابه» لا تزال قائمة، وكذلك لا تزال موجودة ظاهرة «ألهيام بلورد من اللوردات». . لكني أعتقد أن الظاهرتين هما الآن أقل رواجاً مما كانتا عليه في الماضي. ومن أسباب هذا التزايد المضطرد في الحركية الإجتماعية في مجتمعنا، وخاصة منذ الحرب العالمية الثانية، ومن أسبابه أيضاً الإرتفاع العام في مستوى المعيشة. ففي أيامي كان ثمة نمو لا يهدأ في ممارسة تبجيل العائلة المالكة، لكني لا يمكنني أن أعتبر هذا الأمر نوعاً من الإستعلاء، أللهم إلا إذا اعتبرنا تبجيل نجوم السينما أو نجوم الغناء أو كرة المضرب نوعاً من

الإستعلاء. فمثل هذا التبجيل لا يولد تراتبية إجتماعية، يكون فيها شاغلو المستويات الدنيا مبجلين لأولئك الذين يشغلون المكانة الأعلى، أو يزعمون شغلها.

ولا أقصد بهذا أن مجتمعنا قد تجاوز الوعي الطبقي، على الرغم من أنه قد تمكن من التعتيم على سماته الأقل جاذبية. ما تبقى، لسوء الحظ، هو ذلك التناحر القائم على أساس تصادم المصالح الإقتصادية. فالطبقة العاملة المرتبطة بالصناعة العتيقة تسقط اليوم ضحيته، ليس لجشع أولئك الذين يعلونها مكانة في التراتبية الإجتماعية، ولكن للتغيرات الطارئة في مناهج الإنتاج. والحال أن مقاومتها لهذه التغيرات، هذه المقاومة التي تبدو في بعض الأحيان وقد اتخذت شكلاً إكتسابياً صرفاً، لن تكون على المدى الطويل في مصلحة ذلك القطاع الإجتماعي الذي تمثله، ولكن من الواضح أن جهداً كبيراً يطلب منها لكي تتمكن من التخلي عن نظرتها قصيرة المدى. إن تطور الأتمتة يؤدي إلى حدوث ثورة صناعية ثانية، أما عملية الإنتقال فشديدة الإيلام. وكل ما نملك أن نأمله، هو أن تتم الثورة بشكل أقل عنفاً من ذاك الذي اتخذته الثورة الصناعية الأولى قبل مائتي عام.

إنني أشعر بالأسى، كما يفعل كل واحد، لكون بريطانيا قد كفت عن أن تكون قوة من قوى الصف الأول. ولكن هذا العامل، بالتضافر مع العديد من العوامل الأخرى، ومن بينها تسهيلات السفر المتزايدة، كان له أثر طيب على الأقل، يكمن في إضعاف الاستعداد المسبق للنظر إلى كل الأجانب على أنهم سخفاء تلقائياً، إن لم يكونوا مثيرين للإحتقار. اليوم لم يعد بإمكاننا أن نستخدم كما يحلو لنا، في معرض الشتيمة أسماء مثل ووغ، بابو، فروغي، هان، سبايك أو دانمو. أما الكليشيهات التقليدية المهنية، مثل صورة الجرماني وقد حمل حول رقبته لفائف السمن، وسار حليق الرأس، رقيق الشفتين؛ أو صورة الفرنسي المتقافز بثيابه الزائدة عن

اللزوم وحركاته المصطنعة، أو الأسباني ببشرته ذات اللون الزيتوني، كل هذه الكليشيهات لم تعد قابلة لأن تستخدم كما في الماضي. إن مدى ما كانت عليه خيلاؤنا في القرن التاسع عشر، يمكن أن نجده مرسوماً في المقتبس التالي من نص لكاتب متميز كويليام ماكيبس تاكري. لقد دونت المقتبس في دفتر ملاحظاتي منذ سنوات.. وليس في مقدوري اليوم الإشارة إلى المكان الذي اقتبسته منه، لكني أعتقد أنه موجود بالفعل.. ومن المرجح أنه قد ظهر في صفحات مجلة Punch، التي كان تاكري من المساهمين المنتظمين فيها: «أقول لك إنك أفضل من أي فرنسي. بل وأراهن بأنك أنت، يا من تقرأ هذا النص، يصل طول قامتك إلى أكثر من خمسة أقدام. سبعة، وتزن أحد عشر حجراً؛ أماالفرنسي فإن طوله لا يزيد عن خمسة أقدام، أربعة، ولا يزن أكثر من تسعة أحجار. إن الفرنسي يتناول بعد حسائه، طبقاً من الخضروات، أما أنت فتتناول طبقاً من اللحم. إنك حيوان مختلف ومتفوق، حيوان هازم للفرنسيين (وتاريخ مئات السنين برهن لنا على أنك فاعل هذا)..»، اليوم لن يكون من شأن صحيفة جماهيرية حتى، أن تكتب مثل هذا الكلام من المرجح أن الأمر احتاج إلى حدوث تبدل في الحقائق قبل أن يحدث التبدل في المواقف، ولكن، مهما كان السبب، لا بد لنا من الترحيب بالنتيجة.

تبدل آخر ينبغي الترحيب به، هو ذلك الذي يمثله تدهور الطهرانية الجنسية. لقد سبق لي أن ذكرت أعلاه أن استعداد الأمهات غير المتزوجات المتزايد للإحتفاظ بفلذات أكبادهن، بات يشكل معضلة تواجه جمعيات التبني. ومن المؤكد أن واقع أنه بالكاد يوجد أي حافز إجتماعي يَرْدَعُهنّ عن ذلك، وأن كونهن أمهات غير متزوجات لم يعد يفتح عليهن عيون المجتمع كما كان يفعل في السابق، أمر يجب الثناء عليه. فإذا كان المرء متفقاً معي على هذا، سيتعين عليه بالتالي أن يوافق على التساهل مع العلاقات الجنسية التي تقوم خارج مؤسسة الزواج، شرط أن تقوم بحرية الإختيار من قبل ممارسيها. وإنني لأعتقد هنا أننا

صرنا أقل تسامحاً مع البغاء. وسواء أشاطرني المرء هذا الرأي أم لا، يتعين عليه أن يعترف بأن انهيار الطلب على البغاء الأنثوي، إنما هو ناتج عن سبب جيد هو تضاؤل العمل بالمعيار المزدوج. من ناحية ثانية. حينما يكون ثمة أطفال، يخامرني الإيمان بأنه سيكون من المرغوب فيه، من أجلهم، أن يبقى الوالدان مع بعضهما البعض، سواء أعاشا معاً عبر مرورهما باحتفال الزواج أو لم يفعلا. من ناحية أُخرى، إذا كان الوالدان متناحرين مع بعضهما البعض، قد يكون من الأفضل لهما أن يفترقا.. وذلك خير للأطفال. وفي جميع الأحوال، أراني أميل إلى اعتبار الإصلاح الأخير الذي طال قوانين الطلاق عندنا، إشارة على التقدم، رغم أنني قد أرغب في أن أراها أكثر تحرراً. فأنا لا يمكنني أن أجد سبباً وجيهاً يجعل أحد الطرفين راغباً في الطلاق، فيما الآخر قادراً على تأخير الإجراءات العملية لفترة خمس سنوات، خاصة وأن قوة ضغط الطرف الأخير قد تستخدم لممارسة ضغوط مالية على الطرف الآخر. إن عليناأن نعتمد على القضاة من أجل تسوية القضايا المالية بصورة عادلة. ولقد لاحظت أن مناصرات تحرر المرأة لسن على الدوام وفي جميع الأحوال، من كبرياء النفس بحيث لا يقبلن المعونة التي تقرر لهنّ، ولكن قد يكون ثمة قدر من القوة لدى المحاججة التي تقول بأن أداء الواجبات المنزلية يؤخر، أو حتى يقف في وجه عمل النساء.

وبالنظر إلى أن هذا التوغل في إصلاح القانون إنما يعكس تبدلات تحدث في المواقف الأخلاقية، هناك إشارة أخرى نرحب بها في مجال ازدياد التسامح الجنسي، تكمن في تقنين الإجراء الذي يسمح بقيام علاقات مثلية بين بالغين متوافقين عليها. هذا التقنين ينطبق فقط على الذكور، وذلك لأن ليس ثمة حظر قانوني يمنع العلاقات المثلية بين النساء.. وسبب هذا أن الملكة فكتوريا، التي كانت هناك حاجة إلى موافقتها من أجل تمرير القانون الذي يحظر قيام العلاقة المثلية بين الإناث، رفضت الموافقة لأنها كانت ترفض تصديق أن مثل تلك العلاقات

موجودة! مهما يكن، ثمة تمييز في هذا المجال يتعلق بأن السن المطلوبة للشبان لكي يحق لهم التوافق على العلاقات المثلية هي ٢١ سنة، فيما تعتبر الفتاة بالغة في سن السادسة عشر. ويبدو لنا أن ليس ثمة سبب وجيه لوجود مثل هذا الأمر غير الطبيعي. ويبدو لنا أيضاً أن القانون المتعلق بعرض العلاقات يحتاج بدوره إلى تعديل. صحيح أن ممارسة هذا العرض تكون مضرة حين تشكل نوعاً من الإزعاج العام، ولكن ثمة إجراءات قانونية تشمل هذا الإزعاج. أما في الوقت الحاضر وكما تسير الأمور عليه، فمن الواضح أن في هذا تشجيعاً للشرطة على لعب دور «العملاء الإستفزازيين» المعيب.

إن الميزة التي ستترتب على حرمان اللواطيين من مصدر شكواهم، تكمن في واقع أن دفاعهم عن قضيتهم الخاصة بهم سوف يصبح أقل حدة وصخباً. وعلي أن أقر هنا أنني سوف أستمر في الشعور معهم حين يواصلون اقتباسهم لكلمة GAY، التي، في معناها القديم، لا يوازيها أي تعبير انكليزي يمكن القبول به.

قد يظهر مما سبق لي أن قلته أعلاه، إنني أؤيد ما يسمى بالمجتمع الإباحي وهذا صحيح بشكل إجمالي، ولكن ثمة للتسامح حدوداً أود أن أرسمها. فأنا لا أعتقد أنه يحق لأحد أن يخضع الأطفال لأي عنف، سواء أكان ذلك في البيت أو في المدرسة. إنني أؤمن أنه ينبغي حماية الأطفال حتى من مشاهدة بعض مناظر العنف، سواء أكان ذلك على صفحات الكتب أو في الأفلام أو على المسرح أو على شاشة التلفزة. إن مسألة الرقابة مسألة في غاية الصعوبة، وليس سهلاً على الدوام معرفة المكان الذي ينبغي أن نرسم الحدود عنده، ولكني أعتقد أن المرء يمكنه أن يطبق في هذا المجال إجراء إجمالياً حاهزاً يتعلق بما يعتبر إباحية عنيفة، وأن يعثر على الوسائل القانونية التي تتيح وقاية الأطفال منه. وأخشى ما أخشاه أن يكون علينا أن نمعن النظر في الثنايا الأعمق لأنظمتنا الإجتماعية

والتربوية بحثاً عن تفسير لميل عصابات المراهقين للعنف، وليس فقط خلال مباريات كرة القدم. . في هذا المجال قد يبدو لنا أن سهولة الوصول إلى الإباحية العنيفة تشكل واحداً من العوامل المساهمة في ذلك.

لقد تفاديت في حديثي، مجابهة مشكلة التسامح السياسي العسيرة. فمن حسن حظنا أننا نعيش في مجتمع لا يزال قادراً على السماح لنا بأن نعبر عن انشقاقنا السياسي كما نشاء. وطالما ظل الحال على هذه الشاكلة، أجدني غير مؤيد لمنع أحد من التعبير عن نفسه بكل حرية، بما في ذلك أولئك الذين سيحرمون الآخرين حق الكلام إذا ما قُيِّض لهم أن يقبضوا على زمام السلطة. بيد أنه من المهم هنا أن نتذكر أن هذا إنما هو ترف شديد الهشاشة. ومن المهم هنا أن نرى كيف أن شعوباً عديدة تعاني من القمع سواء أجاءها من لدن طائفة متعصبة، أم من لدن طغمة حاكمة فاسدة، طغمة تزداد قسوتها بمقدار ما يقل شعورها بأن سلطتها في أمان. أنا لست واحداً من أولئك الذين يعتبرون مشكلة تفادي قيام حرب نووية مشكلة كبرى. فأنا أعتقد أن السياسيين في الجانبين لديهم ما يكفي من الإحساس بالمصلحة الذاتية - لكي لا أقول أكثر من هذا - حتى يتفادوا خوض السياق العملي الذي قد يكون من شأنه أن ينتهي بدمارهم هم أنفسهم. لكن هذا لا يعني أن تعزيز نزع السلاح لا ينبغي أن يكون واحداً من المجالات العديدة التي نحتاج فيها إلى ترسيخ النوايا الطيبة. إن الإهتمام بخير الآخرين، والتسامح الذي يتواكب معه، قد يتوقع أن يبدأ في دار المرء. . ولكن يجب ألا يتنهيا فيها.

المحتويات

- الفصل الأول
التسامح في اللغة العربية ٥
هوامش الفصل الأول ٢٥
- الفصل الثاني
التسامح كمثال أخلاقي ٢٧
هوامش الفصل الثاني ٤٩
- الفصل الثالث
التسامح والحق في الحرية ٥١
هوامش الفصل الثالث ٧٣
- الفصل الرابع
التسامح والمسؤولية الفكرية ٧٥
هوامش الفصل الرابع ١٠١
- الفصل الخامس
منابع اللاتسامح ١٠٣



يعتبر التسامح في البلدان الديمقراطية أمراً مسلماً به، إذ ينظر إلى الفرد مهما اختلف شكلاً وسلوكاً ولغة، بعين القبول، كما يُتوقع منه أن يفعل الشيء نفسه. فإذا ظهر أي ضغط يهدد بتغيير هذا الموقف، اعتبر الأمر خرقاً ينطوي على تدمير لحرية الفرد.

فنحن نتسامح مع الآخرين ونقبل ما يفعلونه، ما دام إن ذلك لا يرتب أضراراً تصيب المجتمع وأفراده. ذلك إن الاختلاف لا يخلق موقفاً يقود إلى التعصب والتقوقع، أما التسامح فمسؤولية حضارية وواحد من حقوق الانسان.

ولئن أدى التقوقع إلى الحؤول دون الاندماج في المجتمع الغريب، يبقى لافتاً للنظر أن تخلو الثقافة العربية، السياسي منها والاجتماعي، من مقولة التسامح كلمة وممارسة.

لقد لعبت الايديولوجيات النضالية والقيم السلفية أدوارها في طرد التسامح من حياتنا وثقافتنا.

هذا الكتاب يطل على المسألة في العالم الغربي وعند العرب سواء بسواء.

